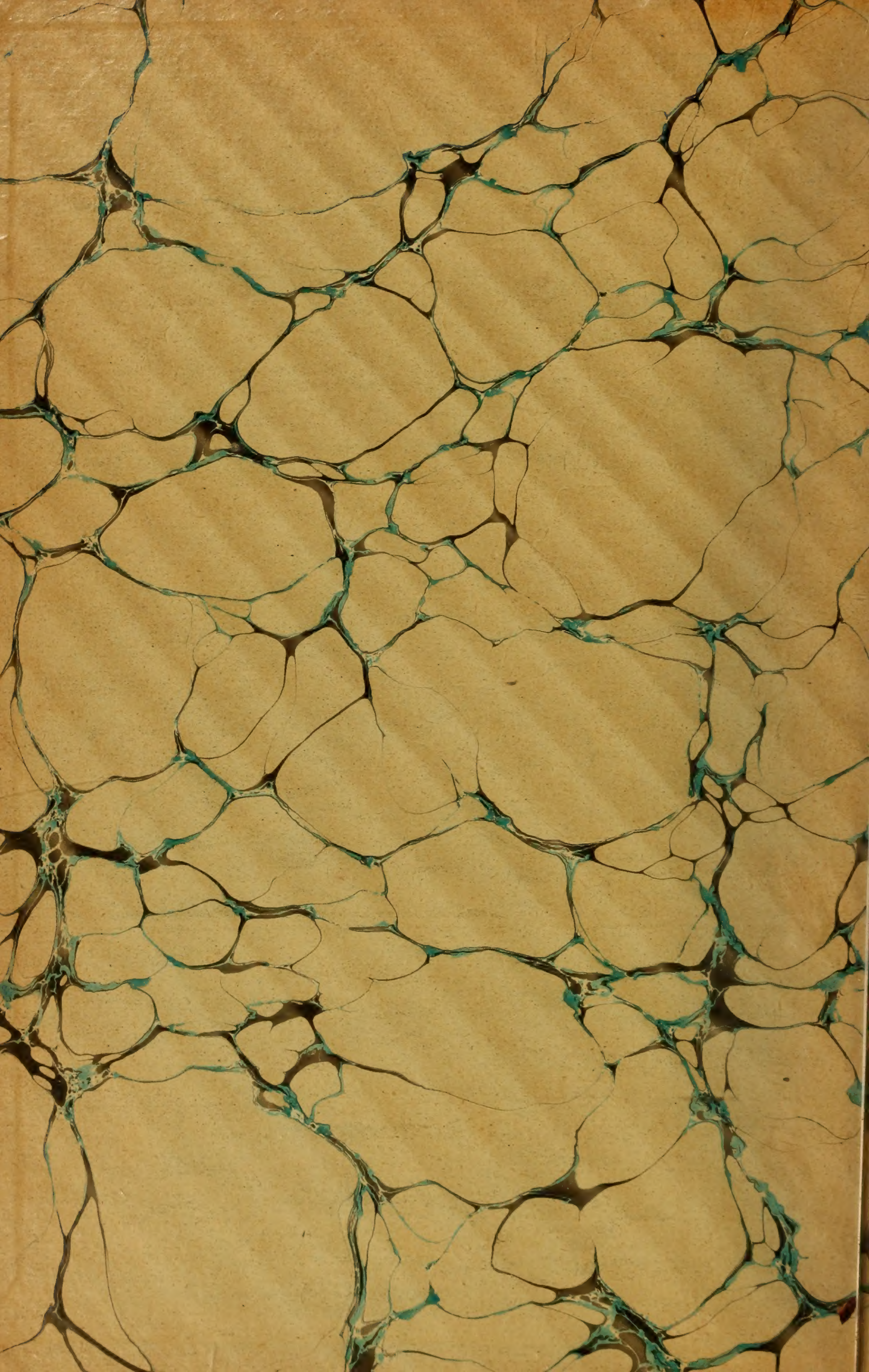

3 1761 08713495 3





LE

TALMUD

DE

JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

Moïse SCHWAB

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME DIXIÈME

Traités Baba Qamma, Baba Mecia', Baba Bathra, Sanhédrin (I-VI)



PARIS
MAISONNEUVE ET CH. LECLERC, LIBRAIRES-ÉDITEURS
25, QUAI VOLTAIRE, 25

1888

AVANT-PROPOS

Le présent volume, l'avant-dernier de ce travail, est consacré — comme le sera le dernier — au droit civil, appelé par les Rabbins *Néziqin* (des dommages), nom générique donné à la IV° Section de la Mischnâ, qui s'ouvre par les traités *Baba qamma*, *B. Mecia'*, et *B. Bathra* (porte première, porte moyenne, p. dernière).

Ceux-ci, à leur tour, sont suivis du traité *Sanhédrin* [1], consacré, plus particulièrement que les autres, à la procédure criminelle et, en général, à l'institution de toutes sortes de tribunaux [2]. La discussion du droit coutumier, dont cette partie même du Talmud reconnaît la complexité et les difficultés (p. 225), amène un grand nombre de légendes rapportées sous prétexte de comparaisons historiques, des exemples judiciaires, des aphorismes intéressants pour l'histoire de la civilisation. On remarquera à quelle extrémité on pousse le souci de la défense des accusés en matière de crime capital. En outre, au point de vue de la linguistique, on notera la divergence entre les interlocuteurs de nos textes touchant la connaissance du grec, l'aveu d'un talmudiste qui dit ignorer le sens du mot διάθεμα (testament, p. 210), alors qu'un autre talmudiste conseille d'avoir recours au système de numération des Grecs, pour reconstituer ou en quelque sorte deviner un nombre effacé sur un contrat (p. 220). Voici, du reste, la liste des mots étrangers :

ἀγγαρεία, 130.
ἀγορανόμος, 194.
ἀνάκλησις, 144.
ἀναφορεύς, 90.
ἀντίκρισις, 133.
ἄριστον, 259.
ἀρχεῖον, 254.
ἄσημον, 106.
βαλανεῖον, 186.
βάρβαρος, 93.
βασιλεῖον, 251.
βασιλική, 186.
βουριχάλιον, 107.
βουλή, 214.
βυρσεκή, 170.
βώμος, 156.
γαύδαρον, 132.
γλωσσοκομεῖον, 89.
γύργαθος, 63.
δεῖγμα, 244.
διάθεμα, 210.
διαθήκη, 90, 209, 251.
δίαιτα, 163.
εἰρήνη, 272.
εἶτα, 235.
ἐμβουρίκλον, 107.
ἐνθήκη, 189.
ἐντολεύς, 243.
ἐπιτρόπος, 34.
εὐθικός, 265.

1. Le mot Sanhédrin, non *Synhédrin* (quoique d'origine grecque, tiré du mot συνέδριον, dit J. Lévy, *s. v.*), est devenu un mot sémitique, et l'est à coup sûr par la terminaison. 2. Par suite d'un détail matériel de symétrie des volumes, la seconde moitié de ce traité est ajournée au t. XI.

TRAITÉ BABA QAMA

CHAPITRE PREMIER

1. Les objets qui causent des dommages se divisent en quatre catégories (dont les principaux représentants [1] sont) : le bœuf, la fosse, le *mabeh* (qui mord ou arrache, ou écrase), et le feu. Le bœuf a quelque chose qu'on ne trouve pas dans le *mabeh*, de même qu'on rencontre dans le dernier ce qu'on ne trouve pas dans le premier [2]. Tous les deux (le bœuf et le *mabeh*) ont ceci que n'a pas le feu, c'est d'être vivants, tandis que le feu ne l'est pas [3]. Tous les trois (le bœuf, le *mabeh* et le feu) ont cette particularité à l'exclusion de la fosse, c'est que (d'après leur nature) ils vont chercher l'objet qu'ils détruisent, mais la fosse ne le cherche pas. Tous les quatre ont cela de commun entre eux, qu'il est dans leur nature de causer des dommages, que leur propriétaire est obligé de les surveiller, et que s'ils causent des dommages, leur propriétaire doit payer ceux-ci avec les meilleurs de ses terrains [4].

Par « dommage du bœuf », on entend le mal causé par la corne, comme il est dit (Exode, XXI, 35) : *Si le bœuf de quelqu'un frappe des cornes le bœuf de son prochain, qui en meurt*, ils vendront le survivant et partageront le produit des 2 bœufs. On sait, par ce verset, quelle est la règle pour un bœuf *tam* (non enclin à frapper) ; mais quelle est la règle [5] pour l'animal enclin à frapper, *mouad ?* On le sait par ce verset (ibid. 36) : *Ou* (mais) *s'il est notoire que le bœuf avait déjà coutume de heurter de la corne*, le propriétaire de ce bœuf payera le dommage. Le dommage « du fossé » est ainsi décrit (ibid. 33, 34) : *Si quelqu'un ouvre un fossé*, et qu'il en résulte un accident, *le maître de la fosse paiera*. Le dégât du *mabeh* [6] est ainsi décrit (ibid. XXII, 4) : *Si quelqu'un fait du dégât dans un champ ou dans une vigne, en y envoyant sa bête*, etc. C'est l'effet du piétinement, dont il est dit (Isaïe, XXXII, 20) : *Vous qui faites aller le pied du bœuf et de l'âne*, et il est dit : (ibid. V, 5) : *j'ôterai sa haie, et elle sera broutée*. C'est aussi la morsure, comme

1. On retrouve le même système d'éléments principaux et de dérivés au tr. Sabbat, VII, 1 ; Schqalim, V, 1. — Pour traduire la Mischnâ, nous avons utilisé la version de M. J. M. Rabbinowitz. 2. La Bible a donc pu les mentionner tous deux, pour établir chaque loi, que l'on n'aurait pas pu inférer l'une de l'autre. 3. La Bible a donc dû citer à part le feu. 4. Le recours par hypothèque, à défaut d'argent, aura lieu sur le meilleur immeuble. 5. En d'autres termes, dit le commentaire, n'est-ce pas d'un verset traitant de l'animal qu'il s'agit ? 6. V. Mekhilta, section Mischpatim, ch. 14, commenc.

il est dit ensuite (ibid.) : *je romprai sa cloison, et elle sera foulée*. Enfin, le dommage « du feu » est ainsi décrit (Exode, XXII, 5) : *Si le feu survient et trouve des épines, etc.*

Nous avons appris (dans notre Mischnâ) qu'il y a « 4 catégories de dommages ». R. Ḥiya a enseigné [1] qu'il y a 13 catégories, savoir (outre ces 4 sortes) : celle de la douleur, la guérison, l'incapacité de travail, la honte, le cas du gardien gratuit (irresponsable), de l'emprunteur, du gardien payé, du loueur. On peut justifier toutefois cette divergence, en disant : la présente version a en vue les dommages financiers (réparables), et celle de R. Ḥiya ajoute les dommages corporels. R. Ḥagaï demanda : comment la Mischnâ dit-elle qu'il y a 4 principaux dommages ? Si elle entend appliquer au bœuf, ce qui en dérive [2], il suffirait d'énoncer trois catégories (non le Mabeh) ? Si au contraire elle se propose d'énumérer les divers cas de dommages causés par le bœuf, elle devrait en compter cinq [3] ? C'est vrai, fut-il répondu, mais l'auteur de la Mischnâ a suivi l'ordre adopté par la Bible (qui englobe 2 faits dans un même verset).

Les dérivés de la blessure des cornes sont : frapper, pousser, mordre, se coucher avec force (pour briser), piétiner (ruer), presser (par le côté). Mais, objecta R. Isaac, puisque l'acte de frapper ou blesser des cornes est le point capital, comment l'énumère-t-on ici à titre de dérivés ? En effet, l'on commence par les points essentiels, pour finir par les dérivés. — Les dérivés du dommage « par le fossé creusé » se trouvent énumérés au chapitre III du présent traité des dommages [4]. Rabbi enseigne [5] : Si quelqu'un a posé sur la voie publique un charbon (non abandonné), puis quelqu'un arrive ayant une bouteille à la main et se heurte au charbon, de sorte que ses vêtements s'enflamment et la bouteille se brise, l'auteur du dégât est obligé de payer : 1° la valeur de la bouteille, au même titre que celui qui aurait creusé une fosse (dans laquelle un animal serait tombé), 2° les vêtements, parce qu'il a causé l'incendie. — Par « dérivés du pied », il faut entendre p. ex. ce cas [6] : si un animal entrant dans une propriété privée a causé des dommages, ou avec les pattes de devant ou de derrière, ou avec les cornes, ou avec son joug, ou avec son paquet, ou avec le chariot qu'il traîne, le propriétaire de la bête doit le dommage entier, et de même si l'animal qui a nui est entré dans une place intermédiaire entre la voie publique et le bien privé, χηραμίς. — Les dérivés de « la dent », selon la supposition de certains disciples, consistent p. ex. dans ces cas (qui sortent de l'ordinaire) : Si une vache mange de l'orge, ou l'âne des vesces (au lieu de l'inverse), ou si un chien lèche de l'huile, ou si un porc mange de la viande ; ce sont là des dérivés de la consommation régulière. Non, dit R. Isaac, ces cas sont aussi considérés comme principaux. En effet, on a enseigné : c'est une « dérivation de la dent » si p. ex. un animal a

1. Tosseftа à ce tr., ch. 9. 2. La blessure par les cornes, la morsure, et le piétinement. 3. Divisant le *Mabeh* en morsure et piétinement. 4. Semblables à ceux causés par le fossé. 5. Cf. ci-après, III, 1 (fol. 3c). 6. Tosseftа, ibid.

écrasé une outre d'huile, dont le contenu lui coule sur le corps et lui profite ; or, comme la consommation faite par la dent profite au corps, de même ici le corps profite de l'huile versée [1]. R. Jérémie demanda : Si la bête en marchant arrache des herbes (qu'elle rend), de quel point principal dérive ce cas? (Est-ce un dérivé du *pied*, ou de la *dent*?) R. Yossé résout cette question par comparaison : un charbon brûlant posé sur la voie publique, qui aura causé un dommage même au-delà de l'espace où il cesse d'ordinaire d'être dangereux, entraîne la responsabilité de celui qui l'aura posé (de même ici, le dommage causé par le rejet des herbes a pour cause première la marche, et c'est un dérivé du pied). Cependant, ce cas même du charbon n'est-il pas sujet au doute? Non, dit R. Yossé b. R. Aboun, par corrélation avec la mise d'un couteau près de la voie publique : de même qu'en cas d'atteinte d'un côté par le feu, celui-ci consume le tout ; de même, dès qu'un homme est susceptible de se blesser d'un côté au contact du couteau, partout où le danger subsiste la responsabilité incombe à celui qui est cause du mal. Ainsi R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Lévi : Si dans un fossé plein d'eau, il tombe un agneau, dans les oreilles duquel l'eau pénètre jusqu'à l'asphyxier, le propriétaire du fossé doit payer le dommage, parce que l'eau a fini par envahir l'agneau entier ; il en est de même du couteau, dont une partie était placée de façon dangereuse. R. Jérémie demanda : si l'animal en marchant arrache des herbes, avec le corps et les cornes, tient-on compte du changement de procédé [2], de sorte que le propriétaire doive seulement la moitié du dommage causé, ou est-ce un dommage ordinaire résultant de la marche (avec responsabilité entière)? (question non résolue).

R. Aboun b. Ḥiya au nom de R. Samuel b. R. Isaac explique (pourquoi la Mischnâ signale les points de divergence et de similitude entre les 4 catégories énoncées) : il est vrai que si la Mischnâ n'énonçait pas la catégorie du *bœuf*, on aurait pu la déduire de celle du *fossé*, par a-fortiori, et dire : puisque, pour le dommage causé par le fossé, qui n'a pas dans sa nature la faculté d'aller chercher l'objet qu'il détruit, le propriétaire sera tenu de payer la perte, à plus forte raison la même pénalité sera imposée pour le dommage causé par le bœuf, qui a la faculté d'aller détruire. A quoi l'on peut répliquer que ce raisonnement n'est pas fondé : car pour le fossé (ouvert), dont le danger est permanent, le propriétaire est tenu de payer le dommage entier, tandis que pour le bœuf, le propriétaire n'est pas toujours condamné au paiement entier (mais seulement à la moitié, au cas où le bœuf n'est pas coutumier du fait). D'autre part, la Mischnâ ne pouvait pas énoncer seulement la catégorie du *bœuf*, non celle du fossé, en invoquant le raisonnement précité d'a-fortiori, puisque l'on ne peut pas supposer pour le fossé le cas du paiement de la moitié lors d'un premier dommage. Il aurait suffi, en effet, de signaler l'importance de ces deux catégories, sans exposer les raisons qui font citer chacune d'elles à part ; on les détaille pourtant, afin de démontrer l'urgence avec développe-

1. C'est un dérivé. 2. Le considère-t-on comme résultat de la corne?

ment de mots. Ainsi, il est dit[1] : les particularités de la règle relative au siège du gonorrhéén ne ressemblent pas à celles qui concernent son coucher, ni à l'inverse, celles du premier au second. Or, certes, les particularités relatives au siège ne ressemblent pas à celles du coucher d'un tel homme, car, pour le premier point, le gonorrhéén propage l'impureté s'il s'est assis sur un espace de 6 palmes, tandis que son coucher entraîne l'impureté sur un espace de 4 palmes ; on ne saurait donc conclure un de ces cas de l'autre, en raison de leurs différences, et quoiqu'il soit inutile d'insister sur cette différence, elle est exprimée en termes développés et redondants. De même on a dit : la section biblique du luminaire[2] ne ressemble pas à celle du renvoi des gens impurs, ni celle-ci à la première, et si l'une seule de ces sections avait été énoncée, on n'aurait pas pu en déduire l'autre; or, bien qu'il soit inutile de faire ressortir la divergence qui les distingue, on l'a dit longuement. Il eût mieux valu signaler l'analogie, en ce que ces ordres sont exécutables de suite et à l'avenir.

R. Ila dit : la Bible a bien fait d'énoncer à part chacune des principales sortes de dommage (au lieu de laisser déduire une catégorie de l'autre). Ainsi, pour le *bœuf*, on apprend que le propriétaire lésé (en n'importe quel cas) commence par prendre part au cadavre qui lui revient, selon les mots (Exode, XXI, 34) : *ce qui est mort sera pour lui* (sauf à se faire rembourser le reste de la perte). Mais les mêmes mots exprimés au sujet de la *fosse* servent, selon l'enseignement de R. Ismael, à viser une exclusion[3], savoir celle de la terre immobilière, ou d'un homme mort dont on ne peut tirer nul profit[4]. Enfin, par la règle du *feu*, on apprend qu'en tous autres cas accidentels (comme le feu), on est responsable de la perte.

« S'il y a eu dommage, le propriétaire de ce qui a causé le dommage, dit la Mischnâ, est obligé de payer à l'aide de ses meilleures terres. » Par le premier terme superflu, dit R. Yossé, il est prouvé que si quelqu'un, après avoir blessé (ou lésé) autrui, est lui-même endommagé, il doit pourtant payer à son prochain le montant de la perte ; car il est dit (Lévit. XXIV, 21) : *Celui qui frappera une bête à mort devra en rembourser le prix*. Toutefois, dit R. Ḥanina, on déduit de la manière d'exprimer ce précepte que l'auteur du dommage diminue sur le montant du dommage la valeur de la charogne dont il profite. Bar-Padieh interprète ces mots de la Bible (Exode, XXII, 12) : *Si elle a été déchirée par les bêtes sauvages, il lui en apportera des preuves ;* donc, il paiera seulement la valeur de la bête jusqu'au moment où elle a été déchirée, non au-delà (la valeur de la charogne est à déduire). R. Nassa dit : quoique ces deux déductions semblent revenir au même, il a fallu les exprimer toutes deux ; car si l'on connaissait seulement celle qui est faite par R. Ḥanina, non celle de Bar-Padieh, on aurait dit que s'il s'agit d'un dommage d'argent[5], on

1. V. Torath Cohanim, et Braïtha de R. Ismaël, ou série des 13 règles d'interprétation. 2. Nombres, VIII ; Cf. Siffri, section *Nasso*. 3. Au lieu d'une extension, déjà déduite du précepte pour le bœuf. 4. Tossefta à ce tr., ch Cf. J., tr. Sabbat, X, 6. 5. Littéral. : réparable.

n'aurait rien à payer[1], et s'il y a dommage corporel, il faut le payer, en décomptant la valeur de la charogne. C'est pourquoi Bar-Padieh enseigne que, même en cas de dommage d'argent, il faut le payer sauf décompte de la charogne. Si au contraire la déduction de Bar-Padieh était seule exprimée, non celle de R. Ḥanina, on aurait pu croire que, pour le dommage d'argent seul, on déduit la valeur de la charogne, non pour le dommage corporel; voilà pourquoi les deux avis sont utiles.

R. Juda dit au nom de Samuel : pour le voleur, le brigand, ou l'emprunteur, on n'estime pas le montant de la diminution de valeur des objets détournés, mais le dommage[2]; toutefois, j'admets que, pour l'emprunteur, on fera l'estimation (en vue du décompte), et mon père partage cet avis. De quel *père* s'agit-il? Est-ce Rab (qu'il nommait parfois[3] ainsi), ou Aba b. Abouḥa (son vrai père)? Quoi! s'écria R. Ḥisda, l'essentiel devient-il accessoire[4]. Selon une autre version, R. Juda s'exprima de même au nom de Samuel, y comprenant l'emprunteur[5]; mais les autres gardiens seront considérés, le cas échéant, comme lésés. R. Juda fit demander à R. Eléazar si l'on estime la diminution à celui qui commet une violence, le vol, ou la rapine? Non, fut-il répondu. Et pourquoi cela? C'est que, dit Rabba b. Mamal, en raison des mots bibliques (ibid. 3), *il payera 2 fois le vivant*, on ne tient pas compte du mort. Il en est de même pour la rapine, selon R. Abin, en raison des mots (Lévitique, V, 23): *il rendra ce qu'il aura ravi*, tel que c'était en le ravissant[6].

2. Je suis responsable du dommage causé par toutes les choses que je dois surveiller. Si j'ai contribué un peu au dommage, je dois payer comme si j'avais fait seul tout le dommage. Il y a obligation de payer le dommage, quand les biens endommagés ne sont pas sacrés[7], ou sont aux *benë berith*[8], lorsque la cause du dommage a un propriétaire, partout, excepté dans le domaine du défendeur[9]. Il en est de même d'une place commune au défendeur et au demandeur.

R. Ḥiya a enseigné[10]: la responsabilité provenant du défaut de surveillance est applicable au bœuf que l'on a laissé sortir, ou au fossé non couvert. Pourquoi ne pas parler du feu (dont l'effet est le même)? Il y a cette distinction, dit R. Jérémie, que le feu n'est pas (comme le bœuf et le fossé) une propriété causant le mal. R. Yossé observa : s'il est vrai que le feu n'est pas une telle propriété, si le feu blesse autrui et que le possesseur du feu ait été averti de la gravité du fait, ce dernier sera-t-il passible de la pénalité des coups pour

1. Il y a seulement eu défaut de préservation. 2. La restitution devra être faite sur le pied de la valeur complète. 3. V. p. ex. tr. Scheqalim, II, 5.
4. Sans doute, pour son père il ne se fût pas exprimé ainsi; il s'agit donc de Rab.
5. Il a tout le profit. 6. Cf. J., tr. Qiddouschin, I, 4, fin (t. IX, p. 226).
7. Littéralement : n'entraînent pas le délit de prévarication (pour celui qui en use). 8. *Fils de l'Alliance*, soumis aux lois du pays. 9. Si le bœuf entré chez lui y est blessé, le défendeur répliquera au demandeur que celui-ci devait garder son bœuf. 10. Tosséfta à ce tr., ch. 1 commenc.

cette blessure d'autrui? Quelle sera la conséquence légale? Pour le dommage par le feu, le propriétaire sera tenu de payer, outre le dommage, ses conséquences inhérentes, savoir : pour la douleur, la guérison, l'incapacité de travail, et la honte (mais il ne subira pas la pénalité des coups).

« Pour avoir contribué un peu au dommage, est-il dit, il faudra payer le total, comme si on l'a causé entièrement. » Ceci concerne le fossé, dont il est dit[1] : Si quelqu'un a creusé un fossé profond de 9 palmes et un autre vient creuser le dixième palme[2], ce dernier sera responsable du dommage survenant; selon Rabbi, celui qui a creusé le dernier palme est cause de la mort, et celui qui a creusé les 9 premiers palmes est cause des dommages pouvant survenir à cette profondeur. Enfin R. Isaac rectifie ainsi cet enseignement : le dernier est cause de la mort survenue; mais le paiement dû pour le dommage est à répartir entre les deux. Si l'un a creusé le fossé jusqu'à dix palmes de profondeur, puis un autre l'a enduit de ciment et l'a consolidé, tous deux sont solidairement responsables des dégâts. Mais pourquoi le second est-il responsable (pour ce que l'autre a creusé)? Il s'agit du cas où le premier lui a dit de cimenter le fossé, de sorte que le second l'a acquis de cette façon (et il devient responsable); or, R. Amé a dit au nom de R. Eléazar : les objets pour lesquels il y a acquisition en fait de transaction suscitent aussi la responsabilité en cas de dommage. R. Simon justifie ainsi la responsabilité du second : il s'agit du cas où le premier a creusé le circuit (sans déblayer, opération faite par le second en cimentant le fossé); car on a enseigné[3] : Si deux individus ont creusé chacun le fossé de dix palmes, ou de vingt, ou chacun de cent palmes, ils sont tous responsables des dommages pouvant survenir. Quelle est la mesure de la profondeur pouvant entraîner danger de mort? Dix palmes; et, pour susciter un dommage, le moindre trou suffit. Somkos dit : en profondeur, le minimum sera de trois palmes, en largeur et longueur, 4 palmes. Selon R. Eléazar ha-Qapar, on adoptera pour mesure celle de l'objet animé qui y tombe, sans autre mesure précise, fût-il petit comme un poulet, ou grand comme un chameau.

« Les biens pour lesquels il n'y a pas de prévarication », dit la Mischnâ. D'où vient une telle distinction? Ces biens ne sont-ils pas susceptibles d'être entraînés aussi bien que les consécrations graves, pour lesquelles (en cas d'usage) il y a prévarication? Cet avis, dit R. Juda, au nom de R. Samuel, doit être à R. Yossé le Galiléen, car il a été dit[4] de l'expression redondante (du Lévit. V. 21), *et aura commis une prévarication à l'Eternel*, on infère, selon R. Yossé le Galiléen, que les saintetés secondaires y sont comprises; selon Ben Azaï, on entend par là les sacrifices pacifiques. Aba Yossé b. Doustaï fait remarquer : Il eût suffi à Ben-Azaï de dire que pour un premier rejeton on est aussi coupable de prévarication (si l'on en use). Et qu'importe au fond?

1. Ibid., ch. 6. 2. Mesure réglementaire, qui entraîne la responsabilité du danger de mort. 3. Ci-après, IV, 1. 4. Torath Cohanim, section *Wayiqra*, ch. 22.

(Toutes les saintetés secondaires ne comptent-elles pas de même ?) Le voici : en parlant de sacrifices pacifiques, la dîme y est englobée à plus forte raison (puisqu'elle comporte moins de cérémonie); tandis qu'en parlant du premier rejeton seul, la dîme n'y serait pas englobée [1]. — On ne défère pas le serment pour certains objets, est-il dit, entr'autres pour les saintetés, non restituées. R. Simon distingue à ce sujet entre les saintetés qui entraînent la responsabilité du détenteur [2] et celles qui ne l'entraînent pas [3], à quoi l'on ajoute qu'il n'y a pas de différence entre les saintetés supérieures et les secondaires [4]. Seulement, pour les saintetés qui entraînent la responsabilité du détenteur en cas de perte, on pourra déférer le serment en vertu des termes bibliques (au sujet de la prestation de serment (Lévit. ibid.) : *S'il le nie à son prochain* (un tel bien équivaut à une valeur privée) ; tandis qu'aux saintetés qui n'entraînent pas de responsabilité, on applique les mots : *S'il nie envers l'Eternel* (et il n'y a plus lieu de jurer). Cette même distinction, dit R. Houna, subsiste soit à l'égard des saintetés propres à servir au Temple, soit des distinctions devenues impropres ; tout dépend de la question de responsabilité, et malgré la gravité de la consécration, qui fait dire qu'elle *est à l'Eternel*, on lui appliquera l'expression biblique : « S'il a un objet de son prochain, qu'il renie, il devra jurer » (malgré l'impropreté actuelle de la victime ; le détenteur encourt encore la responsabilité) ; tandis qu'au cas d'irresponsabilité, on ne peut pas dire qu'il s'agisse d'un bien privé (et il n'y a pas lieu de jurer).

« Il faut payer le dommage, dit la Mischnâ, si ce sont des biens des fils de l'Alliance. » Cette règle équivaut à exclure le cas où le bœuf d'un israélite a heurté de la corne le bœuf d'un païen idolâtre, et de même il y a obligation « s'il a causé du dommage à un propriétaire », non au sujet d'un bœuf abandonné (bien qu'après cette lésion quelqu'un ait déclaré le prendre). « Partout, excepté dans le domaine du défendeur », on est alors dispensé, « et il en est de même d'une place commune au demandeur et au défendeur. » R. Jérémie dit : si la Mischnâ avait parlé seulement de l'exemption dans le domaine du défendeur », et rien de plus, on aurait supposé le maintien de l'obligation soit dans une cour appartenant aux deux à titre d'associés, soit d'une cour qui n'appartient à aucun des deux. Pourquoi, ajoute-t-on ensuite : « c'est l'usage de payer la perte dans une place commune au demandeur et au défendeur » ? C'est pour dire que le paiement est dû, en cas d'accident dans une place commune aux deux, si le bœuf a été remis en surveillance à un gardien gratuit ou à un emprunteur, ou à un gardien salarié, ou à un loueur (et a été frappé par le bœuf d'un de ces derniers, devenu responsable). R. Yossé dit au contraire : par l'expression « excepté dans le domaine du défendeur », on ne saurait pas que le paiement est dû en cas de dommage « dans une place commune aux deux » ; mais, par ces derniers termes on exclut de l'obligation la cour qui n'appartient pas aux deux.

1. Elle comporte la difficulté d'être inaliénable. 2. Celui qui a dit : « Je m'engage à offrir un sacrifice ». 3. Celui qui a employé les mots : « que ceci soit sacrifié ». 4. V. 3, tr. Schebouoth, VI, 7 (fol. 37b).

Selon un enseignement [1], le dommage survenu dans une cour que tous deux ont en association, entraîne l'obligation de la dette ; mais il y a dispense dans une cour qui n'est à aucun des deux. Selon une autre version, il faut payer même pour le dommage survenu dans une cour qui n'est à aucun des deux. La première opinion a pour base les mots (Exode, XXII, 4) : il *devra payer du meilleur de son[2] champ*. La seconde opinion a pour base ces mots (ibid. 4) : *qui commet un dégât dans le champ d'autrui*, dans une propriété quelconque. R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan : le dommage survenu dans la cour de deux associés entraîne l'obligation de le payer. Quant à moi, dit R. Yossa, qui ai rapporté cet avis, je puis expliquer en quel cas l'obligation a lieu, d'après l'enseignement de R. Oschia [3] : R. Simon b. Eleazar au nom de R. Méir avait enseigné 4 règles générales en fait de dommages, savoir qu'en toute place où entre soit le demandeur, soit le défendeur, p. ex. une auberge, ou une cour d'associés, ou d'autres lieux analogues, il y a dispense pour dommage causé par la *dent* ou le *pied ;* pour la lésion par les cornes, ou pour avoir poussé, mordu, couché, rué, ou s'être étendu, la moitié du dommage causé est payable pour l'animal *tam*, et le dommage entier est dû s'il provient d'un animal *mouad*; si c'est dans un lieu qui est au demandeur, non au défendeur, celui-ci doit le tout ; si c'est dans un lieu qui est au défendeur, non au demandeur, il ne faut rien payer ; enfin dans un lieu qui n'est à aucun des deux, on doit le tout pour la lésion par la dent ou par le pied, et pour les autres modes de lésion on distingue entre le *tam* et le *mouad*. R. Tarfon dit : le dommage entier est dû en tous les cas [4]. Cependant, ces deux interlocuteurs (en désaccord seulement pour la lésion par la corne, survenue chez le demandeur) sont d'accord que, dans un lieu qui n'est à aucun des deux, comme dans une vallée, ou sur la voie publique, la lésion par la dent ou le pied n'entraîne pas d'obligation ; pour les autres lésions, le *tam* fera payer la moitié, et le *mouad* l'entier.

3. Il faut estimer la valeur du dommage en argent payable par un terrain de la valeur du dommage. La condamnation à payer se fera par devant les juges et des témoins, qui doivent être des hommes libres, et des *bené-berith* (fils de l'alliance). Il n'y a pas de différence si les plaideurs sont des hommes ou des femmes. Le demandeur et le défendeur prennent part souvent tous deux au paiement.

4. Il y a 5 *tamim* (animaux considérés comme inoffensifs). L'animal domestique n'est pas considéré comme habitué naturellement à blesser (par méchanceté) avec les cornes, ou en poussant avec le corps, ou en

1. Cf. ci-après, v. 3 (fol. 4d). 2. Ce possessif (superflu) vise la propriété du demandeur ; le dommage devra être arrivé là, non ailleurs. 3. Tossefta, ch. 1 fin, où le texte est plus complet que dans la présente version. 4. Or, l'avis de R. Yohanan (de rendre le payement obligatoire dans la cour des associés) se réfère à la lésion de la dent ou du pied.

mordant pour faire du mal, ou en se couchant sur un objet pour l'endommager, ou en le foulant (par méchanceté) avec les pattes.

Il y a aussi cinq *mouâdim* (animaux considérés comme dangereux) :

1° La dent de l'animal, quand il mange ce qui convient à sa nature ;

2° La patte de l'animal, quand elle brise quelque chose en marchant sans avoir l'intention de le briser méchamment ;

3° Le bœuf *mouad* (habitué au mal) ;

4° Le bœuf qui cause un dommage par méchanceté dans une place qui appartient au demandeur ;

5° L'homme qui cause un dommage lui-même (conscient) ;

6° Le loup, le lion, l'ours, le tigre, la panthère, πάρδαλις, et le serpent sont considérés comme *mouâdim* (animaux habitués à causer des dommages).

R. Éléazar dit : s'ils sont apprivoisés, ils ne sont pas considérés comme *mouâdim ;* mais le serpent l'est toujours. Entre le *Tam* et le *Mouad*, il y a cette différence que le premier paie la moitié du dommage d'après le corps de ce qui l'a causé (même à perte), mais le *Mouad* paie le dommage entier, au mieux.

On ne dira pas que le mal causé par une vache sera compensé par le mal que l'étoffe lui a suscité en la faisant trébucher [1], mais on estimera chaque dommage par devant tribunal [2]. « En valeur d'argent » est-il dit, à savoir que le tribunal a recours seulement aux immeubles. Si pourtant le demandeur a pris en garantie des biens mobiliers, on fera l'estimation d'après ces derniers. « Devant les juges ; » devant eux seuls a lieu l'estimation ; « et des témoins », ils sont indispensables ; « libres et fils de l'alliance », à l'exclusion des idolâtres, des esclaves, et des gens impropres à témoigner. « Les femmes aussi sont admises à plaider en fait de dommages »; comme la Bible emploie, dans la section des dommages à régler, le mot *homme*, la Mischnâ a dû dire que la femme est englobée dans cette loi. R. Ismaël a enseigné : du verset (Exode, XXI, 1) *Voici les lois que tu leur proposeras*, on déduit qu'il y a égalité pour toutes les lois bibliques entre l'homme et la femme. — « Le demandeur et le défendeur prennent parfois part tous deux au paiement » ; c'est lorsque le paiement est réduit à la moitié du dommage, auquel cas chacun des deux paiera la moitié de la vente [3].

Quant à compter de suite comme *mouad* « le bœuf qui cause un dommage chez le demandeur (§ 4) », selon R. Yoḥanan, c'est conforme à ce que dit ailleurs R. Tarfon [4] : dans le domaine du demandeur, le dommage survenu est dû en entier, contrairement à l'avis des autres sages qui n'impose alors que la moitié de la dette.

1. Une dette ne paie pas l'autre. 2. Sauf à établir le décompte. 3. V. ci-après, III, 7 et 11 fin. 4. Ci-après, II, 7.

A l'énumération des animaux dangereux (§ 5), R. Meir ajoute la hyène. Mais R. Yossé b. R. Abin dit : selon R. Meir, il s'agit seulement du mâle, lequel à un moment donné devient aussi féroce qu'un lion furieux.

CHAPITRE II

1. Comment la patte est-elle un *mouad* [1]? C'est quand l'animal brise quelque chose avec les pattes en marchant naturellement (sans méchanceté) ; l'animal apprivoisé est un *mouad*, habitué à marcher selon sa nature et à briser avec les pattes les choses sur lesquelles il marche. Mais s'il rue par méchanceté, ou s'il fait rouler des cailloux qui vont briser des vases, le propriétaire de l'animal ne paie que la moitié du dommage [2]. Si l'animal marche sur un objet qui se brise et dont les morceaux vont casser un autre objet, le propriétaire de l'animal paie pour le premier objet le dommage entier, et pour le second la moitié du dommage.

Mais la présence des cailloux n'est-elle pas naturelle? (Donc, à titre de dérivé du dommage par le pied, le dommage ainsi provoqué sur la voie publique ne devrait entraîner aucun paiement?) Il s'agit du cas, répond R. Amé, où le vase brisé par le choc des pierres se trouvait dans la main d'un homme (qui représente le bien privé du demandeur) ; mais si le vase se trouvait placé sur la voie publique, au repos, tandis qu'un autre objet (le caillou) l'atteint dans le même emplacement, il n'y a pas d'obligation de payer. Rabba (R. Aba) b. Mamal dit : s'il y a deux chemins devant l'animal, l'un rempli d'herbes et de cailloux, l'autre n'ayant ni les unes ni les autres, et que l'animal laissant ce dernier chemin prend le premier, bien qu'ensuite le caillou aille frapper le vase dans un bien privé, le défendeur est dispensé de payer (en raison du point de départ de la cause accidentelle). R. Eléazar établit cette règle-ci [3] : pour tout accident ne provenant pas du corps même (p. ex. par le heurt des cailloux), les sages n'ont pas établi de distinction entre l'emplacement particulier et la voie publique ; partout il faudra payer la moitié du rachat (si, par suite des cailloux, une mort d'homme est survenue). Dans une circonstance de ce genre (de lésion par objet inanimé), admet-on l'effet de l'avertissement, de sorte qu'après la 3e récidive le paiement sera dû au complet, ou non? R. Zeira répond affirmativement (selon lui, le total est dû) ; R. Ila dit : non (on ne devra que la moitié). A ce dernier avis, dit R. Zeira, on peut opposer cette Mischnâ [4] : Si un bœuf se grattant (frottant) contre un mur le fait tomber et tue ainsi un homme, le propriétaire responsable de ce bœuf devra payer le montant du rachat de

1. En quel cas le dommage ainsi causé fait-il que le propriétaire doive le payer en entier? 2. Il en est ainsi, dit Raschi, si l'animal a causé ce dommage chez le demandeur, non dans la rue. 3. Opposée à l'avis précédent. 4. Ci-après, IV, 6, et Tossefta à ce tr., ch. 4.

'homme, mais sera dispensé de mettre le bœuf à mort, et comme il ne saurait s'agir de rachat pour un animal *tam*, on admet le titre de *mouâd*[1]. On peut aussi justifier cette même Mischnâ selon R. Ila ; elle dispense le propriétaire de tuer le bœuf homicide, car il s'agit d'un *tam* (sans supposer l'avertissement). Toutefois, il faut admettre que l'on suppose l'avertissement applicable (contrairement à R. Ila), et l'animal avait pris l'habitude de renverser les murs en se grattant, sans d'ordinaire causer d'homicide, lequel est survenu par accident (voilà pourquoi on est dispensé de tuer le bœuf).

R. Eléazar dit : si l'animal par l'éjection de ses excréments a causé un dommage (chez le demandeur), le paiement du dommage complet est dû ; sans quoi, serait-ce à dire qu'il faut toujours suivre l'animal avec le récipient en mains (pour recueillir les excréments)? Donc, comme il s'agit d'un effet naturel, il y a dispense pour l'accident arrivé sur la voie publique, et le paiement est dû pour un tel dommage causé chez le demandeur). Cependant, il est juste de faire valoir l'effet naturel lorsque l'éjection est supérieure à l'ordinaire (au point qu'il en est résulté un dommage) ; mais si c'est l'ordinaire de l'animal, le propriétaire en est responsable et devra tenir le récipient pendant la marche de l'animal pour éviter l'accident. R. Oschia le grand et R. Juda Naci se trouvaient réunis (pour l'étude), lorsque arriva R. Aba b. Mamal et demanda : si l'animal en battant de la queue, selon l'usage des mulets, a causé un dommage, quelle est la règle ? (En raison de l'habitude, n'entraîne-t-elle pas de responsabilité sur la voie publique, ou est-ce un dérivé de la lésion par la corne, avec ses conséquences légales d'obligation ?) D'abord, ils n'ont rien répondu ; puis, R. Oschia observa que certes c'est une question d'habitude ; sans quoi, est-ce à dire qu'il faut sans cesse tenir la queue de l'animal pour éviter le dommage (donc, sur la voie publique, le dommage ainsi causé ne donne pas droit au paiement). Toutefois, cette dispense est justifiée si l'animal n'a pas contracté l'habitude de frapper de la queue ; mais si c'est dans son habitude, le propriétaire responsable devra y veiller. Or, il va sans dire qu'alors celui-ci n'est pas tenu de payer le dommage entier[2] ; mais doit-il même la moitié, en arguant l'inaccoutumance ? (question non résolue).

« Si l'animal marche sur un objet qui se brise, etc., dit la Mischnâ, le propriétaire paiera. » R. Jérémie observa ceci : certes, si l'animal a marché sur une outre pleine d'huile et l'a brisée, le propriétaire doit payer le prix entier de l'outre (comme fait de la marche, ou du *pied*), et la moitié du prix de l'huile (étant un dommage indirect) ; de même, si l'animal heurte une table (tabula) pleine de verres, qui se brisent par la chute de la table, le propriétaire responsable paiera le prix entier de la table (dommage direct) et la moitié de la valeur des verres (indirect) ; de même aussi si l'animal marche sur l'une de 2 tables superposées, de sorte que la seconde se brise par la chute de la pre-

1. Si donc un objet inanimé (comme le mur) a causé un décès, l'effet de l'avertissement est applicable, et le total est dû. 2. Même en cas de fait contraire à l'habitude, le défendeur ne doit que la moitié.

mière, le propriétaire payera en entier la table brisée directement, et la moitié de l'autre table. Mais quelle sera la règle si l'animal écrase une table placée sur la voie publique, laquelle, en se brisant, va frapper de ses éclats et briser une table sise dans un lieu privé? Se réglera-t-on d'après ce que l'animal a écrasé directement (qui, par sa situation au dehors, n'entraîne pas d'obligation), ou d'après le bris survenu indirectement dans un lieu privé (chez le demandeur), de sorte que le défendeur est responsable? (question non résolue).

2. Les poules sont *mouâdim*, elles ont l'habitude en marchant, selon leur nature, de briser ce sur quoi elles marchent. Si la poule avait un objet quelconque attaché à ses pattes, et que cet objet, mû par la marche de la poule, ait brisé quelque chose, ou bien si la poule en sautant a lancé des copeaux qui ont brisé quelque chose, le propriétaire ne paie que la moitié du dommage.

R. Houna dit : le propriétaire doit payer seulement la moitié du dommage pour le bris provenant de ce que la poule avait un objet attaché à ses pattes spontanément; mais si le propriétaire de l'animal y avait attaché cet objet, il serait responsable du dommage entier. On a enseigné [1] : pour le dommage causé par des poules qui ont sauté sur de la pâte, ou sur des fruits, qu'elles ont perforés de leurs serres, le propriétaire devra payer la perte entière; si, en sautant, elles ont fait tomber de la terre sur la pâte ou sur les fruits (provoquant un dommage indirect), le propriétaire sera responsable de la moitié; si, ayant longtemps gratté la corde qui retenait un seau, la poule l'a fait tomber, de sorte que le seau est perdu ou brisé, le propriétaire sera responsable du total; si enfin de deux seaux superposés l'un est tombé sur l'autre (par suite de la rupture de la corde), le propriétaire devra le prix entier du seau supérieur, et la moitié du prix de l'inférieur. Or, pourquoi est-il tenu de payer le premier seau en entier? N'est-ce pas le résultat indirect du bris de la corde, semblable à celui qui creuserait une fosse en un endroit d'où il résulterait un dommage en un autre lieu (n'entraînant que demi-dette)? R. Yossé b. R. Aboun répond : comme forcément le dégât devra survenir dans le même fossé (le seau devra tomber par le bris de la corde et se briser), on le considère comme un dommage direct (qui entraîne la dette totale). On a enseigné [2] : si une poule, tombant dans un jardin, a brisé des plantes frêles, ou si elle a épointé les légumes de verdure, le propriétaire sera responsable du dommage entier; selon Somkos, il sera responsable en entier pour ce dernier dommage (dont les poules sont coutumières); mais pour le bris des plants (qui est accidentel) il devra seulement la moitié. Si un coq, voltigeant d'un endroit à l'autre, cause des dégâts par son corps (par contact), le propriétaire sera responsable du dégât entier; mais si le dommage est survenu par le vent des ailes (indirect), le propriétaire ne doit payer que la moitié de la valeur; selon Somkos, il sera responsable de l'entier (comme étant un fait habituel). Si

1. Tosseſta, ch. 2. 2. Ibid.

quelqu'un, en soufflant sur des vases, les renverse et les brise, il devra le payer en entier [1].

3. La dent est un *mouad ;* elle est destinée (ou habituée) à manger ce qui convient à la nature de l'animal; ainsi, il est un *mouad* habitué à manger les produits des champs et les herbes vertes. Mais si l'animal, p. ex., ronge un vêtement ou un objet insolite, on ne paie que la moitié du dommage. On paie le dommage causé par la dent de l'animal, s'il a mangé dans le domaine du demandeur ; mais s'il a mangé dans la rue, le défendeur est acquitté. Cependant le défendeur paiera ce que vaut le profit qu'il en a tiré.

Selon R. Simon b. Lakisch, la distinction (établie à la fin de la Mischnâ, entre le dommage survenu dans la propriété du demandeur et celui qui est arrivé sur la voie publique) se rapporte seulement au commencement (de sorte que pour la morsure sur des étoffes ou des vases, même au dehors, le propriétaire devrait payer le dégât) ; selon R. Yoḥanan, cette distinction se rapporte à la Mischnâ entière (et même au dernier cas le dommage survenu au dehors n'entraîne pas d'obligation). Est-ce que R. Simon b. Lakisch ne se contredit pas ? Plus loin, il dit au nom de R. Oschia : si un animal s'arrête (ce qui est contraire à l'habitude) et mange des fruits amoncelés dans la rue, le propriétaire est tenu de les payer ; tandis qu'ici il dit que pour une telle consommation faite dans la rue, le propriétaire est dispensé de payer ? Là il exprime l'avis de R. Oschia, tandis qu'ici il énonce son propre avis. Le même R. Simon b. Lakisch a dit : Si, de deux animaux se trouvant côte à côte, l'un couché et l'autre debout, ce dernier se met à marcher et donne une ruade à l'animal couché, il n'y a pas d'obligation [2]. R. Yoḥanan au contraire dit : même en ce cas, le propriétaire doit payer le dommage [3], et de plus lors même que les deux animaux marchent (comme d'ordinaire), si l'un rue sur l'autre, le propriétaire est responsahle du dégât, au même titre que si l'animal en marche rue sur la bête couchée, ou celle-ci sur la bête en marche. R. Amé dit : R. Simon b. Lakisch a seulement exprimé son avis, de dispenser le propriétaire, si l'animal en marche frappe l'animal couché sur la voie publique (c'est contraire à l'habitude) ; mais il reconnaît aussi l'obligation si l'animal couché frappe celui qui marche, ou si des deux animaux en marche l'un rue sur l'autre. R. Oschia a enseigné qu'en tous les cas le propriétaire est dispensé de payer, et il a pour motif que, sur la voie publique, il n'y a pas lieu de parler des dommages de la corne.

Rab dit : si l'animal s'est arrêté sur la voie publique (contre l'ordinaire) et a mangé d'un monceau de fruits, le propriétaire doit payer le dommage. Selon la règle nouvelle il est vrai, pour les dégâts de la dent, il y a dispense

1. Le souffle équivaut à un effet direct. V. tr. Sabbat, II, 5 (t. IV, p. 36).
2. Ce n'est pas un fait habituel que l'animal soit couché au dehors. 3. Nulle part, même au dehors, il n'est permis de blesser autrui.

si c'est arrivé sur la voie publique), mais seulement si l'animal tout en marchant a mangé de ce qui est en arrêt (des fruits) ; pour le dérivé de la corne au contraire, il y a une aggravation, et si l'animal en marche frappe l'animal couché, le propriétaire est responsable. Ḥilfia dit aussi : si l'animal arrêté a mangé du monceau de fruits (dans la rue), le propriétaire doit payer la perte ; et s'il est vrai que pour le dégât de la dent il y a la dispense précitée, par contre pour la ruade, dérivée de la corne, il y a aggravation.

4. Tout dépend de l'endroit où il a mangé ; ainsi, quand l'animal mange sur la voie publique, le défendeur ne paye que la valeur du profit tiré par l'animal ; s'il mange à côté de la voie, le défendeur paie la valeur du dommage. S'il a mangé à la porte d'une boutique, on paie la valeur du profit de l'animal ; mais s'il a mangé dans la boutique, on paie la valeur du dommage.

Rab explique le cas « à côté de la voie publique » : si l'animal tourne le cou et mange, « le défendeur paiera la valeur du dommage ». Mais n'est-il pas dit ensuite : « s'il a mangé à la porte d'une boutique, la valeur du profit est seule due ; s'il a mangé dans la boutique, le dommage entier est dû » ? Or, comme il s'agit là forcément du cas où l'animal a tourné la tête, quel compte Rab en tient-il ? On peut supposer, répond R. Yossé b. Aboun, le cas où passe un âne chargé d'agneaux, lesquels en passant ont allongé le cou et mangé ; alors on distingue entre la porte de la boutique et l'intérieur. — Rab explique aussi la distinction entre le dommage et le profit réalisé : si l'animal a mangé de l'orge, le défendeur peut arguer que la paille eût suffi (et il paiera le prix de celle-ci). R. Ḥiya (à titre d'explication) a dit le contraire[1] : si l'animal a mangé du froment qui lui est nuisible (l'échauffe), le défendeur ne devra rien (si donc l'animal a pris une nourriture efficace, le défendeur doit la payer entière). En cas de changement dans la nourriture, le défendeur doit payer l'entier Pourquoi ? Voici en quoi consiste le changement : le fourrage placé dans une hotte au dos de quelqu'un a été mangé de là (non de la terre) par l'animal ; le dommage entier est pourtant dû. De même, si d'un panier (de foin) sis à la porte d'une boutique, moitié au dedans, moitié au dehors, l'animal a commencé par la partie intérieure en allongeant le cou, le défendeur devra payer le total.

5. Si un chien ou une chèvre a sauté d'un toit dans la place du demandeur et a cassé un objet, le maître paiera le dommage entier, car ces animaux sont *mouàdim* (hab tués à sauter[2]). Si un chien a pris un gâteau du fourneau (avec les charbons) et s'il est allé dans le champ du demandeur, où il a mangé le gâteau et incendié un tas de blé, on paie pour le gâteau le dommage entier, et pour le blé la moitié du dommage.

1. Tossefta, ch. 1. 2. Il fallait donc les surveiller.

Selon une version, il s'agit exclusivement du fait de « sauter » (état habituel) ; selon une autre version, même si l'un de ces animaux est tombé (par accident), le propriétaire est responsable du dommage. R. Yoḥanan dit : il faut adopter pour notre Mischnâ la version absolue de « sauter » ; pour la chute (accidentelle), il ne peut pas y avoir d'obligation.

« Si un chien a pris un gâteau du fourneau, il faudra payer, etc. » Selon R. Simon b. Lakisch, il faut que le feu ait touché directement chaque épi ; selon R. Yoḥanan, ce n'est pas nécessaire pour constituer la dette, car la provocation de l'incendie par le chien ressemble au lancement de flèches d'une place à l'autre. R. Isaac b. Tablieh dit qu'une Mischnâ[1] confirme l'avis de R. Simon b. Lakisch (d'exiger le contact direct du feu pour qu'il y ait dette) : « Si un individu allume un feu qui amène l'incendie d'un tas de blé et de ce qui est caché dans ce tas, savoir une chèvre attachée là et un esclave se trouvant auprès, il paiera pour la chèvre ; mais si l'esclave était attaché et la chèvre libre, il ne paiera rien » (en raison de la pénalité capitale pour avoir causé un homicide, et il y a culpabilité directe). On peut au contraire démontrer ainsi que l'avis de R. Yoḥanan est bien fondé : si le feu n'est pas considéré comme un lancement de flèches, on serait seulement passible de la peine capitale pour avoir brûlé l'esclave par le premier épi brûlé (où l'esclave était attaché), tandis que l'on serait tenu de payer le reste du monceau de blé (brûlé indirectement) ; donc, l'effet du feu est admis même de loin. On peut aussi le prouver, dit R. Yossé, de ce qu'il est dit[2]: « Si le bœuf a brûlé un champ de blé, le jour du sabbat, il faut payer le dégat ; mais si le propriétaire l'a allumé lui-même, il est dispensé de payer, en raison de la pénalité capitale. » Or, si l'effet du feu n'équivalait pas au lancement de flèches, il devrait être passible de la peine capitale pour le premier épi, et condamné à payer le reste ; donc, l'avis contraire de R. Yoḥanan prévaut. Comme un homme sortait portant au dehors des objets précieux, polis (politura), un âne le heurtant les brisa (? πορός). Le procès à ce sujet fut porté devant R. Isaac b. Tablieh, qui dit au demandeur : le propriétaire de l'âne ne te doit rien, et, de plus, si l'âne avait été blessé, tu serais tenu de payer la lésion (tu devais mieux garder tes objets).

6. Quand le bœuf est-il considéré comme un *tam*[3] et quand est-il considéré comme un *mouàd*, habitué à faire le mal[4] ? Si le bœuf a frappé pendant trois jours et qu'on en a averti chaque fois son propriétaire, ce bœuf est désormais considéré comme un *mouàd ;* il redevient un *tham*, s'il lui arrive dans trois jours de ne plus tuer avec les cornes ; tel est l'avis de R. Judah. R. Meir dit : eût-il même frappé trois fois en un seul jour, le bœuf est désormais un *mouàd*, et il redevient un *tam*, quand des enfants peuvent jouer avec lui sans qu'il les frappe.

1. Ci-après, V, 7. 2. Ci-après, III, 10 (12). 3. Quand est-il inoffensif, tout en ayant causé un préjudice, de sorte que le propriétaire doive la moitié du dommage ? 4. Alors le propriétaire doit le dommage entier.

Sur quel motif est basé l'avis de R. Juda? Sur l'application des termes bibliques (Exode, XXI, 36) : DE *la veille* et *l'avant veille* (en ce sens que le premier comprend 2 fois et le terme suivant une 3e fois). Comment R. Meir (d'un avis contraire) entend-il ces expressions? Elles ont en vue, dit-il, le cas de l'intermittence du heurt par la corne : si le bœuf est sorti le premier jour et a frappé, puis le second jour il n'a pas frappé, enfin le 3e jour il a de nouveau frappé, il ne sera pas considéré comme *mouàd*, jusqu'à ce qu'il ait frappé pendant 3 jours successifs. — Si étant sorti le 1er jour, il a frappé des bœufs [1], le second jour il a frappé des chiens, enfin le 3e jour il a frappé des porcs, malgré la diversité des espèces, tient-on compte de la succession régulière des 3 jours pour considérer ce bœuf comme *mouàd*, ou non? (question non résolue). Si un bœuf qui est sorti le 1er jour a frappé, mais le second jour n'est pas sorti (et n'a pu frapper), puis le 3e jour il sort et frappe, quelle sera la règle? C'est un point en litige entre R. Ada b. Aḥwa et R. Houna, conforme à leur contestation sur le point suivant [2] : Si une femme pour s'assurer si elle est menstruée examine son état et se reconnaît impure, le second jour elle ne s'examine pas (ce qui laisse subsister le doute), puis le 3e jour elle s'examine à nouveau et se reconnaît encore impure, selon R. Ada b. Aḥwa, au nom de Rab, il y a présomption de menstrues certaines ; selon R. Houna au nom de Rab, il y a doute (en raison de l'omission du second jour, et il en est de même pour le bœuf qui n'est pas sorti le second jour). R. Houna dit : j'ai vu à trois reprises différentes poser cette même question devant Rab, en ma présence ; lors de la 1re fois, Rab répondit qu'il y avait doute ; à la 2e fois, il dit qu'il y a certitude (d'impureté) ; enfin à la 3e fois il adopta de nouveau l'avis qu'il y a doute ; tandis que R. Ada b. Aḥwa a seulement assisté à la seconde réponse, lorsque Rab a déclaré qu'il y a certitude. On avait cru pouvoir supposer que l'avis de R. Houna prévaut (en fait de désaccord entre R. Meir et R. Juda), en ce qu'il énonce un enseignement où se trouve l'avis d'un seul qui aux deux cas (de *tam* et *mouàd*) exprime l'avis de R. Juda ; mais R. Jérémie vint dire formellement que l'avis de R. Méir sert de règle pour définir le *tam* (il faut que le bœuf soit si calme que les enfants l'approchent), et l'avis de R. Juda détermine quel bœuf est *moua'd* (s'il frappe 3 jours successifs). Or, on a enseigné : le bœuf qui a frappé 3 fois le même jour n'est pas déclaré *mouàd ;* et pourquoi la Bible emploie-t-elle l'expression (précitée) : DE *la veille* et *l'avant-veille ?* (Pourquoi l'emploi du מ, *de ?* Le 1er terme ne suffit-il pas à désigner 1 fois, et le suivant 2 fois ?) Cette lettre explétive a pour but d'indiquer qu'en cas d'interruption de l'un des 3 jours successifs, le bœuf sera seulement jugé à titre de *tam* (le doute est maintenu).

7. Voici en quel sens il s'agit d'un bœuf qui cause un dommage dans le domaine du demandeur : s'il a poussé avec le corps, ou mordu, ou s'il s'est couché sur un objet d'une façon insolite (par méchanceté, ou par caprice), ou s'il a rué, dans tous ces cas si l'action a lieu dans une place

1. Cf. ci-après, IV, 2 (f. 4b). 2. B., tr. Nidda, f. 68a.

publique, le propriétaire du bœuf ne paie que la moitié du dommage. Mais si l'action a eu lieu chez le demandeur, R. Tarfon condamne le propriétaire du bœuf à payer le dommage entier ; les autres docteurs disent que, même en ce cas, le propriétaire du bœuf ne paie que la moitié du dommage.

8 R. Tarfon leur fit alors cette objection : les dommages des catégories de la dent et de la patte sont considérés comme peu graves, ayant lieu dans une place publique, puisque le propriétaire de l'animal est complètement acquitté, cependant, si ces dommages ont lieu dans le domaine du demandeur, le défendeur est condamné à payer le dommage entier ; à plus forte raison les dommages de la catégorie de la corne, qui sont plus graves s'ils ont lieu dans une place publique, puisque le défendeur est condamné à payer la moitié du dommage, doivent entraîner le paiement du dommage entier, s'ils ont lieu dans le domaine du demandeur. Sur quoi les autres docteurs ont répondu : du cas des dommages de la catégorie de la corne causés dans la place publique, tu veux tirer d s conclusions pour le cas des dommages de la même catégorie causés chez le demandeur ; or, nous avons pour principe qu'il suffit à la chose dérivée d'un cas déjà décidé d'être comme le cas dérivé [1]. La chose dérivée ici est le cas des dommages de la catégorie de la corne causés chez le demandeur ; la chose décidée est le cas des dommages de la même catégorie causés sur la place publique. Or, comme sur la place publique on ne paie dans cette catégorie que la moitié du dommage, de même chez le demandeur on ne paiera que la moitié du dommage.

(9). Moi, dit R. Tarfon, je ne ferai pas dériver le cas des dommages par la corne (causés chez le demandeur) du cas des dommages de la même catégorie, mais je ferai dériver le cas des dommages par la corne du cas des dommages de la patte (ou de la dent), et voici comment je veux raisonner : les dommages qui ont eu lieu dans la place publique sont peu graves, s'ils sont des catégories de la dent ou de la patte (puisque le défendeur est complètement acquitté), parce que c'est sur une place publique, où les animaux peuvent manger et marcher ; cependant, s'ils sont de la catégorie de la corne, où l'animal cause un dommage par méchanceté, le défendeur doit payer. Si l'animal pénètre chez le demandeur, où il n'a pas le droit d'entrer, le cas est plus grave : puisque même les dommages des catégories de la dent et de la patte qui ont lieu chez le demandeur, entraînent le paiement du dommage entier, à plus forte raison le défendeur doit payer le dommage entier, si l'animal pénètre chez le

1. Si l'on fait dériver une chose d'une autre, le dérivé ne doit pas dépasser la souche.

demandeur où il n'a pas le droit d'entrer, et y cause un dommage de la catégorie de la corne. Mais on lui donna la même réponse : le point déduit ne doit pas dépasser le cas décidé d'abord [1] : or, comme sur la voie publique on ne paie alors que la moitié, de même chez le demandeur on paiera autant — [2].

8 (10). L'homme est toujours un *mouad* [3], qu'il cause un dommage volontairement ou non, en veillant ou en dormant. S'il a aveuglé un individu (même involontairement), s'il a brisé un objet, il paiera le dommage entier.

R. Isaac dit : la Mischnâ (qui énonce l'assimilation au *mouad* pour lésion par un homme endormi), parle du cas où les 2 hommes réunis étaient endormis en se blessant ; mais si l'un dormait déjà lorsque l'autre est arrivé pour dormir auprès du premier, le second seul est responsable des suites.

CHAPITRE III

1. Un individu met son baril sur une place publique, et un passant s'y heurte et le brise ; ce dernier est acquitté. Si le passant s'est blessé en se heurtant, le premier doit payer le dommage.

Pourquoi le passant est-il acquitté en cas de bris ? N'est-ce pas l'habitude de déposer les barils sur la voie publique (devant sa maison, et le passant devait faire attention) ? Il s'agit, répond Rab, du cas où toute la voie publique en était remplie (de sorte qu'il était presque impossible d'éviter le baril) ; mais si la voie n'était pas encombrée, le propriétaire n'a fait que suivre l'usage habituel (et le passant paiera le dégât). Samuel dit : notre Mischnâ peut aussi s'expliquer dans l'hypothèse où le propriétaire a rempli de barils la voie publique, et il n'y a d'irresponsabilité pour le passant qu'au cas où le baril en question se trouvait placé dans un coin perdu (où on ne le voyait pas). R. Eléazar au contraire justifie ainsi l'irresponsabilité : lors même que les barils n'encombrent pas la voie publique, le passant gêné par là, qui le déplacerait d'un endroit à l'autre, creuserait pour ainsi dire une fosse et deviendrait alors responsable du dégât ; il n'est pas non plus besoin de supposer la pose d'un baril dans un coin peu visible, et il vaut mieux admettre le principe que l'on ne pose pas les barils sur la voie publique (si donc un dégât arrive par le passant, celui-ci sera acquitté).

Que fera le passant en présence de barils encombrant la voie publique ?

1. Il faut toujours invoquer le cas décidé, savoir le cas de la catégorie de la corne ayant lieu sur la place publique, où l'on paie la moitié du dommage ; on paiera donc aussi la moitié au cas que l'on veut en faire dériver, à savoir les dommages de la catégorie de la corne causés chez le demandeur. 2. A la suite de ce §, la Guemara a une phrase que l'on retrouve ci-dessus, I, 4, fin, reproduite ici par erreur, dit le *Pné-Mosché*. 3. Responsable de ses actes.

S'il en prend un et le déplace, il creuse pour ainsi dire le fossé, et il devient responsable? Si d'autre part il brise le baril de son bâton, ou l'enjambe au risque de le renverser, fait-il bien de ne pas se soucier de cette perte [1] ? On peut résoudre cette question à l'aide de cet enseignement : Si un bœuf monte sur un autre pour le tuer, et le propriétaire du bœuf de dessous arrive à temps pour dégager sa bête, ou si le bœuf assailli se dégage seul, à la suite de quoi le premier bœuf tombe et meurt, le propriétaire du second n'en est pas responsable ; mais si ledit propriétaire a poussé le bœuf assaillant, qui par suite de sa chute meurt (au lieu de dégager seulement sa bête), il en est responsable. Or, s'il n'était pas admis que l'on ait le droit de se faire justice, le demandeur pourrait arguer que le propriétaire du bœuf assailli n'aurait pas dû intervenir, sauf à être payé après constatation du dommage (donc, on a le droit, même sans préjudice immédiat, de se faire justice). Toutefois, le dit propriétaire pourrait répliquer : si j'avais laissé faire ton bœuf, et qu'il eût tué le mien, tu ne m'aurais payé que la moitié du dommage. Mais s'il est notoire que c'est un bœuf *mouâd*, le dédommagement serait dû entier ? Encore eût-il fallu s'exposer à un procès, perdant à cela du temps et de la peine.

Quelqu'un a laissé dans la rue un tonneau, un autre individu vient poser son tonneau auprès du premier (qui le soutient), puis comme le premier retire son bien, le second tonneau roule à la suite et se brise ; quelle sera la règle ? Il va sans dire que l'on ne saurait obliger le premier à déplacer le tonneau du voisin, sous peine d'encourir la responsabilité du dégât futur, à l'instar de celui qui creuse un fossé ; mais peut-il prendre un bâton pour briser ce tonneau, ou l'enjamber, sans souci du dommage possible ? On résout la question par cet enseignement : Si un bœuf monte sur un autre pour le tuer, et le propriétaire du bœuf assailli vient le dégager, à la suite de quoi le premier tombe et meurt, ce même propriétaire reste acquitté s'il a dégagé sa bête avant que l'autre ait achevé de monter ; mais s'il a poussé l'assaillant à ce moment, il est responsable (selon le principe qu'il est interdit de léser autrui pour sauver son bien, et de même, pour les 2 tonneaux accotés). Il en résulte la preuve, dit R. Yossé, qu'au moment de l'imminence du dégât il n'est pas permis de léser autrui pour sauver son bien, mais il est permis de se préserver pour l'avenir. Ainsi, lorsqu'on voit arriver un cours d'eau qui déborde et menace son propre champ, aussi longtemps que l'eau n'a pas pénétré, il est permis de la détourner (se prémunir, au risque de nuire à autrui) ; dès que l'eau a pénétré, il n'est plus permis de la détourner. Quant au percepteur, Χρυσάγορος, tant qu'il n'est pas arrivé, on peut arguer : « Un tel exerce la même profession que moi, et un tel aussi ; » dès que le percepteur est venu, on ne peut plus faire valoir cet argument [2].

1. Est-il permis, pour se débarrasser, de se rendre justice soi-même? 2. Les contributions étaient imposées par corporations, dont chaque membre payait une part, plus ou moins forte, selon le nombre des compagnons ; ceux-ci étaient donc intéressés à dénoncer ceux qui auraient voulu échapper au fisc. V. J. Lévy, s. v.,

De même à l'égard des maîtres de camps, ξενοπάρoχος ; avant l'arrivée des soldats romains, les préposés peuvent être soupçonnés de malversation [1] ; dès l'arrivée de ces troupes, le soupçon n'est plus admissible.

Si quelqu'un pose une pierre sur la voie publique, puis un autre individu place une autre pierre à côté, enfin un tiers arrive se heurtant à la première pierre est blessé par contre-coup de la seconde pierre, lequel des deux individus est responsable du dommage ? Est-ce le premier, ou le second ? On peut résoudre cette question à l'aide de l'enseignement suivant : Si un bœuf pousse un autre bœuf, lequel tombe dans un fossé, le propriétaire du premier bœuf doit payer le dommage, et le propriétaire du fossé n'est responsable de rien [2] ; selon R. Nathan au contraire, le dommage est de source commune, et par suite si c'est un bœuf *mouàd* (entraînant la pénalité du paiement complet), chacun des deux propriétaires y contribuera pour moitié ; mais si le bœuf est *tam* (auquel cas la pénalité n'est que de la moitié de la valeur), le propriétaire du fossé paiera deux parts (1/2), et le propriétaire du 1er bœuf paiera 1/4 (ou la moitié de son dû). R. Hanina dit qu'il faut rectifier la version de ce texte : le maître du fossé doit payer les 3/4 du dommage (pour avoir laissé d'abord le fossé découvert), et le propriétaire du premier bœuf (fautif ensuite) reste responsable de 1/4. — Si quelqu'un a posé dans la rue une pierre que le vent chasse et fait entrer dans le domaine privé de ce même homme, où un autre individu s'est heurté et blessé contre elle, le propriétaire est-il responsable de ce dommage ? (Reste-t-il coupable en raison du dépôt initial, ou non en raison de la place finale de la pierre ?) De même, si quelqu'un a posé la pierre au dehors, puis un passant la heurte et la renvoie ainsi dans le domaine privé, où un tiers est blessé à son tour, le premier déposant est-il coupable de ce fait ou non ? (Question non résolue). — R. Yohanan dit : Si quelqu'un dépose dans la rue une pierre et une charge, puis un passant muni d'une bouteille s'y heurte et la brise, soit qu'après avoir heurté la pierre l'homme se blesse à terre, soit qu'après s'être blessé à la pierre, il heurte la terre, le déposant est responsable du dommage survenu à l'homme (à l'instar de l'auteur d'un fossé), non du bris de la bouteille. Il résulte de l'avis de R. Yohanan que l'équivalent d'un fossé au point de vue des dommages ne suscite pas de responsabilité des objets ; mais si en passant on a heurté la bouteille contre la pierre (placée en achoppement), il faudra la payer.

2. Si une cruche contenant de l'eau se brise dans la rue, et un passant glisse dans l'eau, ou se heurte contre les morceaux de la cruche,

d'après Sachs, à ce mot. On retrouve des mots semblables au tr. *Nedarim*, III, 3. Déjà Lonzano (éd. Buber, dans le recueil *Hassif*, II, 326) disait bien que ce sont des mots grecs, idée développée dans le *Marikh* du même auteur, que M. Buber cite en note. Cf. casuistique de Simon b. Cemah Duran, III, 46. 1. Dans la distribution des charges de recevoir les troupes, le préposé pouvait favoriser tel ou tel. 2. Le mal provient de celui qui a poussé.

celui qui l'a apportée doit payer le dommage. R. Juda dit : Il doit payer s'il a eu l'intention d'employer les morceaux ; si non, il est acquitté.

Selon R. Eléazar, la discussion entre les rabbins (l'avis anonyme de la Mischnâ (et R. Juda a lieu si le dommage est survenu au moment de la chute de la cruche [1] ; mais si le dommage est survenu après ce fait, tous reconnaissent (même R. Juda) que le propriétaire de la cruche est responsable du dommage [2]. Selon R. Yohanan, la discussion de la Mischnâ est aussi bien applicable au cas du dommage immédiat après le bris de la cruche, qu'à celui du dommage survenu plus tard. Celui-ci objecta à son contradicteur R. Eléazar : si (selon R. Juda) le propriétaire de la cruche est dispensé en cas de dommage immédiat [3], il doit l'être à plus forte raison en cas de dommage ultérieur (où il n'y a plus rien à y faire). Or, il y a dispense pour le dommage immédiat, parce que au dehors l'homme est présumé abandonner les morceaux d'un objet brisé, sans être responsable du mal par accident. Il existe un enseignement dont chaque interprétation confirme l'un des deux avis précédents : Les sages reconnaissent, est-il dit [4], d'accord avec R. Juda, que si quelqu'un pose une pierre avec une charge sur la voie publique, puis un passant s'y heurte et se blesse, le propriétaire de ce dépôt n'est pas responsable, car pour ainsi dire de la même façon, Josué a partagé la Palestine entre les Israélites [5]. Si donc l'on n'avait pas à invoquer la répartition du sol palestinien par Josué, le propriétaire serait coupable [6]. On assimile ce cas au fossé, selon R. Yohanan, et la responsabilité subsiste si le propriétaire a eu l'intention d'utiliser les morceaux de la cruche brisée ; selon R. Eléazar, ce dernier en laissant à terre les morceaux semble avoir eu l'intention de blesser. R. Zeira et R. Ila disent tous deux : R. Juda adopte l'avis des autres sages que, même en abandonnant un bœuf qui a frappé (blessé) sur la voie publique, son propriétaire reste responsable ; car un danger en place (immobile comme la cruche brisée) ne ressemble pas au danger en mouvement (comme le bœuf) dont il est difficile de se préserver) et son propriétaire est responsable).

3. Si un individu verse de l'eau sur la voie publique et cause un dommage à quelqu'un, il doit payer le dommage. Si un individu cache dans la voie publique des épines, des verres, qui causent des dommages, ou s'il fait sa haie en épines, ou si sa haie s'est renversée sur la voie publique, ce qui a causé des dommages aux passants, il doit payer ces dommages.

Selon R. Houna, la Mischnâ traite de la responsabilité si, pour avoir glissé par l'eau, l'homme est tombé à terre, et s'est ainsi blessé ; mais, si les vases

1. L'homme ainsi lésé ne l'a pas fait de plein gré, dit R. Juda. 2. Il pouvait l'éviter en enlevant les morceaux. 3. Alors le porteur de la cruche doit faire attention à ce qu'il porte. 4. Tossefta à ce tr., ch. 2. 5 Une part de la rue est offerte à tout venant. 6. Bien qu'il ne soit pas cause du mal.

se sont trouvés salis par l'eau après leur dépôt (et abimés), celui qui a versé l'eau est responsable du dégât[1]. Selon Rab, même des vases abimés on n'est pas responsable[2]. Cet avis de Rab revient à dire que si, par comparaison avec le fossé, un individu a causé un dégât par son fait, celui-ci est dispensé de payer le dommage même des vases. Si quelqu'un cache une épine ou des verres dans le mur de son prochain, puis le propriétaire du mur le démolit, après quoi un tiers survenant se blesse à cette épine remise à nu, le premier est responsable[3]. Les gens pieux d'autrefois avaient soin d'enfouir leurs épines dans leur propre champ, à une profondeur d'au moins 3 palmes, afin que le soc de la charrue ne les découvre pas en labourant.

« S'il fait une haie composée d'épines », dit la Mischnâ. Cet avis, dit R. Yoḥanan, est plausible d'après tous (même d'après R. Juda, un tel homme est responsable des dégâts de la haie), parce que la haie est supposée empiéter sur la voie publique. R. Aboun b. Ḥiya demanda en présence de R. Zeira : pourquoi ne pas expliquer la Mischnâ d'après R. Yossé b. Juda, qui dit[4] : 3 objets rapprochés de la voie publique sont considérés comme se trouvant sur cette dernière ; ce qui motive la responsabilité? Qu'importe, répondit R. Zeira: qu'as-tu à objecter contre l'interprétation de R. Yoḥanan ? Elle a l'avantage d'expliquer la Mischnâ selon l'avis de tous, en cas d'empiétement. — « Si la haie s'est écroulée sur la voie publique », est-il dit. R. Abahou dit au nom de R. Simon b. Lakisch : l'avis de la Mischnâ que, même en cas d'accident, on est responsable, émane de R. Meir qui dit : tout auteur d'un dommage, même sans l'avoir accompli lui-même, doit le payer. Où l'a-t-il dit ? En cette Mischnâ[5]: Si (en prévision de la chute) un jour a été assigné au propriétaire pour abattre une maison ou un arbre, qui s'écroule ensuite avant le jour fixé ; le propriétaire est acquitté ; si l'éboulement a eu lieu après le jour fixé, le propriétaire est responsable (De même ici, ayant eu le temps d'enlever la haie, ce qu'il n'a pas fait, il est coupable). Quelle est la limite de temps ? Selon R. Oschia, elle est de 30 jours.

4. Si un individu avait mis son chaume et sa paille sur la place publique, pour en faire du fumier, et qu'un passant en ait subi du dommage, le maître doit payer ce dommage ; en outre, tout le monde a le droit d'en prendre possession. [R. Simon b. Gamaliel dit : tous ceux qui mettent des objets nuisibles dans une place publique, subissent 2 conséquences, 1° de payer les dommages qu'ils causent, 2° chacun a le droit de prendre possession de ces objets [c]]. Si un individu rencontrant du fumier dans une place publique[7], le déplace, et qu'un passant en est endommagé, l'individu doit payer ce dommage.

1. Par équivalence avec le fossé, on n'est pas responsable du dommage survenu à l'homme, mais des vases. 2. Tossefta, ibid. 3. Il devait le mettre à l'abri, et le propriétaire du mur l'ignorait. 4. V. Tossefta, ch. 6 ; ci-après, V, 7 (fol. 5a). 5. Baba Mecia, X, 4. 6. La phrase entre [ ] est omise dans le texte jérusalémite. 7. V. J. tr. Demaï, III, 3.

A quoi se réfère le droit de prendre possession? D'après l'école de R. Yanaï, il s'agit seulement de la plus-value ; d'après Samuel, il s'agit de la paille elle-même (le propriétaire est puni d'avoir voulu tirer profit de la rue, au risque de nuire à autrui). Ḥiskia ajoute : il y a prise de possession lorsqu'on a retourné la paille sur la voie publique avec l'intention de l'acquérir. De cet avis de Ḥiskia il résulte certes la faculté d'acquérir les objets mobiliers rien qu'en les retournant (sans les lever beaucoup) ; mais a-t-on aussi cette même faculté en les traînant seulement? Il semble, dit R. Aboun b. Ḥiya, qu'il faut établir des distinctions à cet égard entre certains objets mobiliers et d'autres. Ainsi, il suffira, pour acquérir, de traîner de lourdes colonnes [1], ou de grandes peaux épaisses (vu leur poids), tandis que les peaux tendres (légères) seront acquises en les soulevant. On peut aussi, dit R. Aḥa, résoudre cette question du mode d'acquisition par l'avis des sages résolvant le point suivant: Est-ce qu'un fils rebelle qui a volé doit, dès la première fois qu'il commet ce crime, payer le double de valeur à titre d'amende, ou en est-il dispensé en le supposant dès lors avisé de la pénalité capitale, dont il est menacé plus tard (après le premier crime, la plus forte pénalité implique la dispense de l'amende)? Cette question est résolue à l'aide de l'enseignement suivant [2]: Si un individu vole le samedi une bourse d'argent et la porte au dehors, il est passible de la pénalité du double paiement (malgré la peine capitale ultérieure), car la première pénalité lui échoit (par le fait du vol) avant l'infraction du repos sabbatique (survenant seulement lorsque le voleur emporte l'argent au dehors). Or, quoique le voleur soit dès lors sous la menace de la peine capitale, il est soumis à la peine de payer ; de même le fils rebelle, quoique menacé ensuite de la peine capitale, devra dès l'abord payer le double du vol accompli. R. Yanaï b. Ismaël dit que R. Oschia a énoncé cet enseignement d'après son avis (opposé au précédent) ; car il dit [3] : celui qui a transporté un objet le jour du sabbat, même avant de le déposer au dehors, est coupable de ce fait par la marche seule équivalent au transport (voilà pourquoi le double paiement est dû sans équivalence avec le fils rebelle). On peut aussi supposer ce cas : si quelqu'un transporte de l'argent volé en ce jour, bien qu'il ne l'ait pas pris avec l'intention de le porter au dehors, il est soumis à la pénalité du double paiement, car la menace de la pénalité capitale pour infraction du repos sabbatique ne survient que lors du transport. Or, il est dit finalement : s'il le porte au dehors en le traînant, le voleur est dispensé de payer, parce que les 2 pénalités, d'amende et de peine capitale, surviennent d'un coup. Si donc elles ne survenaient pas toutes deux à la fois, le paiement serait dû (l'acte de traîner fait donc acquérir). Toutefois, dit R. Yossé b. Aboun, ceci ne prouve rien, car il peut s'agir là de bourses d'argent si lourdes, qu'il faut les traîner.

Une Mischnâ, fut-il observé, peut parfois être opposée à l'avis de R. Yoḥa-

1. V. J., tr. Demaï, III, 3 (t. II, p. 164). 2. Tosseſta à ce tr., ch. 9.
3. Tosseſta au tr. Sabbat, ch. 1.

nan, et parfois être invoquée en sa faveur, de même que l'on peut tantôt la citer comme opposée à l'avis de R. Simon b. Lakisch et tantôt comme favorable à son avis.. Parfois, est-il dit[1], pour une seule consommation, on est passible de 4 sacrifices de péché et d'un sacrifice d'expiation, savoir lorsqu'un homme impur mange de la graisse interdite (du suif), qui est un reliquat attardé de saintetés, au jour du grand pardon ; R. Meir ajoute : si c'était un jour de sabbat [2] et qu'il l'emporte dans la bouche d'un domaine à un autre, il est aussi coupable pour ce fait. Ce dernier point, lui répliqua-t-on, ne fait pas partie du sujet traité ici, du manger (les 2 sortes d'obligations ne sont pas de même nature). Or, de cette Mischnâ que l'on peut opposer à l'avis précité de R. Yoḥanan (dans l'opinion adverse), on peut aussi tirer un appui en faveur de l'avis de R. Yoḥanan, puisque l'on y admet l'hypothèse d'un « transport le jour du sabbat » (et les autres sages n'ont pas admis comme R. Meir, que la culpabilité pour infraction sabbatique, soit comptée là) ; et s'il était admis que, pour l'infraction sabbatique, le repos n'est pas nécessaire (la mise en marche suffisant pour qu'il y ait délit), pourquoi cette Mischnâ dit-elle en terminant : « ceci ne fait pas partie du sujet traité » ? Donc, l'avis de R. Oschia quant à la marche n'est pas admis (celui de R. Yoḥanan l'emporte).

A quel propos peut-on invoquer une Mischnâ, où l'on trouve une objection contre l'adversaire de R. Simon b. Lakisch et un appui en faveur de ce dernier ? En ce que l'on peut dire : si le même homme (le coupable précité) a transporté l'interdit le jour de Kippour, il est dispensé de toute pénalité même s'il le fait sciemment [3]. Non, dit R. Yossé b. Aboun, on ne peut pas en tirer une déduction de ce genre (servant à confirmer l'avis de R. Simon b. Lakisch), l'opinion de R. Meir se réfère au sabbat seul, conformément à l'opinion de R. Akiba, car il a été dit[4]: on sait que lorsque le jour du Kippour tombe un samedi, toute infraction involontaire au repos légal entraîne deux culpabilités afférentes à chaque solennité, parce qu'il est écrit (Lévitique XXIII, 3) : *c'est un sabbat*, et (ib. 32) *c'est le jour du pardon* (chacune des deux est spécifiée à part), dit R. Akiba ; mais selon R. Ismaël, on est qu'une fois coupable.

5. Deux potiers marchent l'un derrière l'autre ; le premier trébuche et tombe, et le second se heurte contre le premier ; le premier doit payer alors les dommages du second.

(6) Un individu marche dans la rue portant une cruche, et il rencontre quelqu'un qui porte une poutre, la cruche se brise en se heurtant contre la poutre ; celui qui portait la poutre n'est pas obligé de payer le dommage par la cruche, car il a le droit de marcher dans la rue comme l'autre.

1. Selon le commentaire *Pné-Mosché*, on se réfère à la discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. L. au sujet d'un sacrifice idolâtre, v. tr. Kethouboth, IX, 1 fin. 2. J. tr. Sabbat, I, 1. 3. C'est d'accord avec l'assertion de R. Méir au sujet du Sabbat. 4. Cf. B., tr. Houllin, f. 101b.

R. Yoḥanan demanda : faut-il admettre que si le premier n'a pas eu le temps de s'arrêter (avant que le second le heurte), il n'est pas coupable? La question ne doit pas être ainsi posée, dit R. Yossé ; il est évident que l'on attribue au premier la faculté de s'arrêter (sans quoi, il y a dispense évidente). Mais la question semble posée au cas où le heurt part du second (lorsque celui-ci, s'étant heurté au premier, tombe et par sa chute entraîne celle d'un tiers) ; est-ce qu'alors le second doit avoir eu le temps de se relever pour être responsable s'il ne l'a pas fait? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit [1] : Si des potiers se suivent ; l'un glisse et tombe, puis l'autre arrive, se heurte contre lui et tombe aussi, enfin le 3e heurte celui-ci et tombe à son tour ; le 1er devra payer au 2e le montant du dommage, et le 2e au 3e. Si tous sont tombés par la faute du premier [2], celui-ci sera tenu de payer pour tous les dommages dont il est la cause (il aurait dû se relever pour les éviter). Toutefois, la responsabilité s'attachera seulement aux dommages des hommes, non des ustensiles. S'ils se sont tous avertis [3] réciproquement, ils sont tous dispensés des paiements (même lorsqu'il y avait possibilité de se relever).

Des ânes se suivent ; l'un glisse et tombe, puis l'autre arrive, se heurte contre lui et tombe aussi, enfin le 3e heurte celui-ci et tombe à son tour ; le maître du 1er devra payer à celui du 2e le dommage survenu, et le 2e au 3e. Si tous sont tombés par la faute du premier, le propriétaire de celui-ci sera tenu de payer pour tous les autres. Dans cette succession d'ânes, fussent-ils cent, tous sont tenus de se payer mutuellement. Selon une autre version, ils sont tous dispensés. R. Ila justifie ainsi cette divergence d'avis : le premier avis, qui exige le paiement, suppose le cas où, après la chute des ânes, les propriétaires les ont laissés se reposer (au lieu de les faire lever) ; ils sont donc responsables ; mais si, par suite de la chute des uns, les autres se sont heurtés, il y a dispense réciproque ; car pour les animaux on n'admet pas l'exception de l'accident (qui, pour l'homme, laisse la responsabilité intacte).

Si parmi des ânes qui se suivent, les pieds des uns sont défectueux (et les propriétaires les accompagnent), il n'est pas permis de passer sur l'animal à la marche défectueuse (on le mettra de côté). C'est permis si l'animal est tombé. Et comment est-ce permis? On passera, dût-on marcher dessus. Si un âne marche à vide et l'autre est chargé, le premier passera avant l'autre (allant plus vite). Si un animal porte un cavalier, et l'autre non, l'animal monté passera le premier. Si les deux animaux sont chargés, ou montés, les maîtres devront établir un accord. De même, si 2 chars se croisent sur une route étroite, ou deux bateaux sur un cours d'eau trop étroit pour que tous deux passent de front, dont l'un est chargé et l'autre non, on fera passer d'abord celui qui est vide (à l'allure plus rapide) ; mais si tous deux sont

1. Tossefta, ch. 2. 2. Si p. ex. celui-ci était étendu de son long, de sorte que l'un s'est heurté à la tête du 1er, et l'autre aux pieds. 3. L'édition de Venise **הזיקו, ont** frappé (ou blessé). 4. Tossefta, ibid.

montés ou chargés, les maîtres devront s'entendre. A l'entrée du bain (ou l'on ne peut passer à deux), on rend honneur (on laisse le pas) à celui qui sort (fatigué du bain) ; à la porte des cabinets, on laisse passer d'abord celui qui arrive (pressé).

« Un individu marche dans la rue portant une cruche, dit la Mischnâ, et il rencontre quelqu'un qui porte une poutre. » R. Zeira demanda : quelle est la règle si, par suite d'un excès de charge, ils se sont frappés (et ont brisé la cruche) ? On peut résoudre ce point par ceci [1] : Si, après que 5 individus ont occupé une chaise, une autre vient s'y asseoir et la brise (par son poids), il doit seul la payer ; mais si la rupture a eu lieu par suite de l'emploi successif de la chaise, tous doivent contribuer au paiement (donc, au cas où un seul a fait excès, il doit seul payer le dommage).

6. Si l'homme à la poutre marche le premier et l'autre va derrière lui, et que la cruche se brise, l'homme à la poutre est acquitté. S'il s'est arrêté, il est condamné à payer le dommage ; mais si après s'être arrêté il avertit l'homme à la cruche de s'arrêter également, il est acquitté. Si l'homme à la cruche marche le premier et l'homme à la poutre le suit, puis la cruche se brise en se heurtant contre la poutre, le dommage doit être payé ; si l'homme à la cruche s'est arrêté, l'autre est acquitté ; mais si après s'être arrêté, l'homme à la cruche demande à l'autre, de s'arrêter aussi, l'autre doit payer le dommage. Il en est de même si l'un porte une lumière et l'autre de la filasse (qui s'enflamme au contact de la lumière).

7. Deux individus sont dans la rue, l'un court et l'autre marche, ou ils courent tous les deux : s'ils se causent des dommages l'un à l'autre, ils sont acquittés.

8. Si un individu fend du bois dans un lieu privé et cause par là un dommage au dehors, ou s'il le fait au dehors et blesse ainsi un individu dans un lieu privé, ou si d'un tel lieu il blesse chez lui le demandeur, il doit payer le dommage.

Rab n'a-t-il pas dit plus haut [2] que l'homme qui a posé dans la rue une cruche cause d'un dommage par sa chute, est dispensé de payer, parce qu'il est censé avoir rempli toute la rue qu'il a rendue impraticable ? Peut-on adresser le même reproche au porteur de la poutre, pour qu'il y ait lieu de le condamner à payer ? En raison de l'arrêt de ce dernier, fut-il répondu, sa situation égale celle de l'homme qui met une cruche dans un angle (il devient alors responsable de son fait, et devait avertir le voisin).

Yossé le babylonien dit (sur le § 7) : si l'un court sur la voie publique et blesse autrui, il en est responsable, parce qu'il a contrevenu à l'usage (qui est de marcher, non de courir) ; mais si c'était le vendredi au moment du

1. Tossefta, ibid. 2. Ci-dessus, § 1 : tr. Maccoth, II, 3.

crépuscule (alors que l'on se hâte de rentrer pour le sabbat), on est acquitté. On a dit[1] : Yossé le babylonien est le même que Yossé b. Juda, ou Qatonta (petit). Il porte ce nom, parce qu'il est le dernier des gens pieux.

R. Yossé b. Ḥanina dit (§ 8) : Si pendant que quelqu'un fend du bois un ouvrier entre réclamer son salaire, et la hache lui échappant de la main va frapper le nouvel arrivant, le premier est responsable (il devait faire attention) ; si l'ouvrier meurt de sa blessure, le premier ne se rendra même pas dans la ville de refuge[2]. Mais R. Ḥiya n'a-t-il pas dit[3] qu'un tel homme est acquitté ? Ce n'est pas une opposition : R. Yossé parle du cas où le premier a vu l'ouvrier arriver ; R. Ḥiya parle du cas où il ne l'a pas vu arriver. Mais dès qu'il lui a dit d'entrer, le premier devait être responsable ? Et pourtant R. Ḥiya a enseigné que cet homme est dispensé ? Dès que le premier lui a dit d'entrer, l'ouvrier devait se prémunir (voyant le travail qui s'accomplit) ; selon d'autres, du moment que le premier lui a dit d'entrer, l'ouvrier devient pour ainsi dire associé à l'emplacement. Or, R. Yohanan dit au nom de R. Yanaï[4] : les associés d'une cour sont réputés avoir acquis l'un de l'autre les objets mobiliers ; par contre, ils sont mutuellement responsables des dommages qui y surviennent. Mais Rab n'a-t-il pas dit plus haut[5] que l'homme ayant déposé un objet dans la rue en est responsable, comme s'il encombrait toute la voie, et peut-on dire que c'est encombrer la cour d'y fendre du bois ? Puisque l'on a l'habitude d'y marcher librement, fut-il répondu, cet acte restreint la liberté d'allure (et entraîne la responsabilité).

9. Si deux bœufs, *tam* (d'habitudes paisibles), se sont blessés l'un l'autre, on fait l'estimation des dommages réciproques, et celui dont le bœuf a causé le dommage le plus considérable paie à l'autre la moitié de la différence[6]. Si les deux bœufs sont *mouàdim* (habitués à frapper avec les cornes), on paiera la différence entière. Si l'un des bœufs était un *tam* et l'autre un *mouad*, le propriétaire du *mouad*, s'il lui doit payer, son bœuf ayant causé le plus de dommage, paiera la différence entière ; mais le propriétaire du *tam*, si c'est lui qui doit payer, ne paiera que la moitié de la différence.

(10). De même si deux individus se sont blessés l'un l'autre, celui qui a fait le plus grand dommage paiera la différence entière. Si un homme et un bœuf *mouàd* se sont blessés l'un l'autre, celui qui a fait le dommage le plus grand paiera la différence entière ; si le bœuf qui a blessé l'homme est un *tam*, son propriétaire, si c'est lui qui doit payer,

1. B., tr. Yôma, f. 52b; tr. Sôta, f. 49a. 2. Cet homicide n'est pas tout-à-fait un accident. 3. Dans la Tossefta, ibid. 4. Tr. Nedarim, V, 1 (t. VIII, p. 195). 5. Ci-dessus, §§ 1 et 6. 6. Si p. ex. le dommage de l'un est de 10 zouz et celui de l'autre de 50 z., soit une différence de 40 z., il sera dû 20 z. V. tr. Kethouboth, XIII, 9.

le dommage fait par son bœuf à l'homme étant plus grand que celui fait par l'homme, ne paiera que la moitié de la différence ; mais l'homme, si c'est lui qui doit payer, paiera la différence entière. R. Akiba dit : même le propriétaire du *tam*, si son bœuf a fait à l'homme un dommage plus grand que celui fait par l'homme, paiera la différence entière.

(11). Si un bœuf (*tam*), de la valeur d'un maneh, a tué avec les cornes un autre bœuf valant le double, et que le cadavre n'ait aucune valeur, le demandeur prend le bœuf en paiement (de la moitié du dommage). R. Meir dit d'appliquer à ce cas les mots : *ils vendront le bœuf vivant, et ils se partageront son argent* (Exode, XXI, 35). R. Juda lui dit : Il est vrai qu'en ce cas le défendeur doit payer la moitié du dommage ; mais comme l'Ecriture ajoute : *et ils se partageront le bœuf mort*, elle parle d'un bœuf valant par ex. 200 zouz, qui a tué un autre bœuf d'une valeur égale, et dont le cadavre vaut 50 zouz ; le demandeur et le défendeur se partagent à parts égales le bœuf vivant et le mort.

« Si un bœuf (tam) de la valeur d'un maneh a tué avec les cornes un autre bœuf valant le double, est-il dit, et que le cadavre n'ait aucune valeur, le demandeur prend le bœuf vivant en paiement » pour la moitié du dommage qu'il peut seul réclamer [1]. Aussi, comme le demandeur n'est remboursable que de cette façon (en nature), si le bœuf du défendeur meurt ensuite, ou s'il a diminué de valeur, le demandeur n'a droit qu'à ce bœuf (sans nul complément d'espèces pour parfaire la moitié de la perte). Si un bœuf valant un maneh a frappé (tué) un autre bœuf valant le double et fait perdre la moitié de sa valeur ou 50 zouz [2], lors du procès, puis le second a blessé le premier de façon à réduire sa valeur de 75 zouz, le propriétaire du second paiera au premier 12 zouz et demi (ou la moitié du reste de dommage à sa charge). Si un bœuf valant 2 maneh (= 200 z.) frappe un bœuf d'égale valeur et lui fait perdre 50 zouz, puis l'animal reprend et augmente en profit jusqu'à valoir 400 zouz, de sorte que le défendeur argue que sa bête eût pu acquérir une plus-value supérieure, s'élevant jusqu'à 800 z., on ne tient pas compte de l'amélioration survenue avant le procès, et le dommage sera calculé d'après le moment où il est arrivé. Si l'animal continue à dépérir, on estime la perte d'après le moment de l'instruction du procès (dont le défendeur paiera la moitié). Voici, dit R. Ila, comment il faut compléter cet enseignement : se référant à l'amélioration du bœuf qui a frappé, si elle a lieu avant le jugement, on estimera le bœuf d'après sa valeur lors du dommage ; s'il a perdu de valeur, on comptera au contraire d'après sa valeur lors du jugement [3].

Sur quoi est fondé l'avis de R. Meir dans la Mischnâ ? Sur ce qu'il invoque le verset (ibid) : *Ils vendront le bœuf vivant, et partageront son argent* (supposant le cadavre sans nulle valeur) ; selon R. Juda, au contraire, on suppose

1. Tossefta, ch. 3. 2. Soit une perte de 25 zouz pour sa moitié. 3. Fût-elle au-dessous de la moitié.

qu'en raison de l'expression suivante « ils partageront aussi le mort », ce dernier avait aussi une valeur lors de l'accident, qu'il a perdue depuis lors ; cette nouvelle perte incombe à chacun d'eux, défendeur et demandeur [1].

10 (12). Parfois on est condamné pour une action faite par son bœuf, qui n'entraînerait pas de paiement si on l'avait faite soi-même ; d'autres fois on est condamné pour une action faite par soi-même, qui n'entraînerait pas de paiement, si elle était faite par son bœuf ; p. ex. si un bœuf fait une action qui cause une honte à quelqu'un, son propriétaire n'est pas obligé de payer pour la honte ; mais s'il fait l'action lui-même, il est condamné au paiement. Si le bœuf a blessé l'esclave en lui faisant perdre un œil ou une dent, l'esclave n'est pas affranchi ; mais si le maître le fait, l'esclave est affranchi. Si son bœuf a fait une plaie à son père ou à sa mère, le maître est condamné à payer le dommage ; mais si celui-ci le fait lui-même, il ne paie pas le dommage [2]. Si son bœuf incendie un tas de blé le jour du sabbat [3], il faut payer ; mais si le maître le fait, il ne paie pas, car il est condamné à mort pour avoir violé le sabbat.

11 (13). Si un bœuf en poursuit un autre, et qu'on trouve l'autre blessé, de sorte que le demandeur dit : « c'est ton bœuf qui l'a blessé », et le défendeur répond : « il s'est blessé en se heurtant contre une roche », le réclamant doit prouver son dire.

(14). Si 2 bœufs poursuivent un 3ᵉ, et les 2 propriétaires de ces bœufs disent l'un à l'autre : « c'est ton bœuf qui l'a blessé », ils sont tous deux acquittés. Si les 2 bœufs appartiennent à un seul propriétaire, tous deux sont hypothéqués pour le paiement du dommage.

(15). Si l'un de ces bœufs est petit (de peu de valeur), et l'autre grand, et le défendeur dit que le petit a causé le dommage ; ou si l'un des bœufs est *tam* et l'autre *mouàd*, le demandeur disant que le mouàd a fait le mal (pour lequel on paie le dommage entier), et le défendeur dit que c'était le *tam* (entraînant la moitié de la perte), le réclamant devra prouver sa demande.

(16). Le même principe est encore appliqué au cas suivant : si 2 bœufs *tam* dont l'un est petit et l'autre grand, blessent 2 autres bœufs, dont l'un est également petit et l'autre grand, le demandeur dit : « le grand a blessé le grand, et le petit a blessé le petit » (il y aura donc de quoi payer la moitié du dommage du grand et la moitié de celui du petit) ; mais le défendeur dit : « au contraire, le grand a blessé le petit, et le petit a blessé le grand » (il n'est donc pas obligé de payer toute la

1. Cf. ci-dessus, I, 3, fin. 2. Un tel fils est condamné à mort, sans autre pénalité. 3. V. tr. Sabbat, II, 2.

moitié du dommage du grand bœuf blessé, si elle dépasse la valeur du petit qui a fait la blessure). Enfin si l'un des bœufs qui ont blessé les autres, était *tam* et l'autre *mouàd*, le demandeur dit : « le *mouàd* a blessé le grand (il réclame donc pour le grand le dommage entier), et le *tam* a blessé le petit » ; mais le défendeur dit : « au contraire, le *tam* a blessé le grand, et le *mouàd* a fait du mal au petit » ; le demandeur doit alors prouver le bien fondé de sa réclamation.

Ben-Padieh dit [1] : tous ceux qui abiment (sans profiter du dégât) sont acquittés, sauf celui qui incendie ou blesse. R. Yohanan ajoute : même l'incendiaire n'est condamné au paiement que s'il utilise la cendre, et de même celui qui blesse n'est coupable que s'il veut utiliser le sang versé (p. ex. pour son chien). Mais n'a-t-on pas enseigné que, pour le bœuf qui a brûlé un champ de blé, on est condamné à payer? (N'est-ce pas opposé à R. Yohanan, qui exige qu'il y ait eu profit?) Même pour le bœuf, il peut arriver d'utiliser la cendre (de s'y rouler).

R. Judan demanda : comment reconnaît-on le point de dommage admis par l'adversaire? On peut le savoir à l'aide de ce qui est dit [2] : Deux hommes ayant jeté 2 cailloux ont brisé 2 barils, dont l'un contient du vin, l'autre de l'huile ; comme chacun prétend avoir brisé le baril de vin (moins cher), ils devront payer chacun la moitié de ce baril ; de même, si l'un des barils était vide, l'autre plein, et chacun prétend avoir brisé le baril vide, ils devront payer ensemble le baril vide ; si enfin ils n'ont brisé qu'un tonneau, et que chacun rejette sur son compagnon, ils seront dispensés, faute de preuve (en somme, ils ne paient que le minimum de l'aveu).

CHAPITRE IV

1. Si un bœuf tue 4 ou 5 bœufs l'un après l'autre (en restant toujours *tam*), comme on ne paie pas pour les dommages faits par un *tam* plus que le bœuf ne vaut, son propriétaire paiera d'abord au dernier demandeur ; s'il y a un reste [3], ce reste ira à l'avant-dernier demandeur ; s'il y a encore, on paiera à celui qui précède l'avant-dernier, et ainsi de suite ; c'est l'opinion de R. Meir. R. Simon dit : Si un bœuf *tam* valant 200 zouz a tué un autre bœuf d'une valeur égale, et que le cadavre ne vaille rien, le défendeur doit au demandeur 100 zouz, la moitié du dommage ; par conséquent, on partage le bœuf vivant, l'un prend 100 zouz, et l'autre autant. Si ce même bœuf a tué encore un autre de la valeur de 200 z. (et le cadavre ne vaut rien), le 2e deman-

1. V. tr. Sabbat, II, 5. 2. Tosseſta, ch. 3. 3. Si le bœuf vaut plus que la somme payée au dernier demandeur.

deur prend du bœuf vivant 100 z., le premier demandeur en prend 50, et le défendeur en garde 50[1]. Si le bœuf tue une 3e fois un bœuf de la même valeur (et le cadavre ne vaut rien), le 3e demandeur a la moitié complète du dommage, soit 100 z., le 2e en a 50, puis le premier en a 25, et le défendeur en garde 25.

R. Yanaï dit : R. Meir a exprimé ainsi son avis (dans notre Mischnâ, quant à la garantie offerte par le dernier animal), parce qu'il revient au dernier une part de toutes façons : n'importe comment, je ne perds pas la moitié du dommage, car c'est ou bien ton bœuf (devenu ton bien, pour avoir été frappé par le bœuf), et tu me le livres pour régler ce qui m'est dû (sauf reliquat pour toi) ; ou bien cet animal est supposé encore en possession de son maître, non à toi, et tu me le livres, afin de régler ce qui me revient (sans que tu gardes plus que ton reliquat). Mais comment le second peut-il réclamer au premier cette transmission ? R. Eléazar n'a-t-il pas dit[2] : la conservation d'un bien est la même au sujet des dommages qu'au point de vue de la possession ? Ce n'est pas à dire, répond R. Judan, que ce bien sera livré seulement en vue de la reprise du montant des dommages, mais c'est un gage en main, sur lequel le demandeur réclame ce qui lui revient.

Puisqu'au fond l'avis de R. Meir et de R. Juda[3] aboutissent à la même revendication pécuniaire, quelle distinction y a-t-il entre leurs deux avis ? Il y en a une, répond R. Yoḥanan, sur le point de savoir si le demandeur peut consacrer le bœuf frappeur aussi bien que le défendeur : selon R. Judan, ce dernier seul, ou 1er propriétaire, peut consacrer l'animal, qui n'appartient pas tout-à-fait au demandeur ; selon R. Meir au contraire, il y a parité de droits sur l'animal, entre le défendeur et le demandeur, et tous deux peuvent le consacrer. Si le bœuf du défendeur obtient plus tard une plus-value, ou s'il fait un travail qui rapporte un salaire, ou s'il s'améliore spontanément, selon R. Juda ce profit sera perçu par le 1er propriétaire seul (le défendeur n'ayant droit qu'au demi dommage) ; selon R. Meir, ce profit sera réparti entre le défendeur et le demandeur (tous deux participant au bœuf en question). R. Yoḥanan dit : sous certain rapport, R. Judan et R. Simon expriment au fond le même avis. Ainsi, au point de vue de l'acquisition, le compte admis par l'un l'est aussi par l'autre, mais la divergence réside en ceci : selon R. Judan, le demandeur acquiert autant du bœuf vivant que du bœuf mort (ou 1/2 de chacun, sans prétendre être associé au bœuf vivant) ; selon R. Simon, le demandeur l'acquiert en vue précisément du bœuf mort (comme un associé, à droits égaux). —[4].

1. Le premier demandeur et le défendeur étaient considérés comme associés, le bœuf vivant leur appartenant à tous les deux, dont chacun avait 100 z.; si donc ce bœuf qui leur appartient à tous deux, tue encore une fois, ils sont obligés de payer tous deux au deuxième demandeur, étant tous deux propriétaires du bœuf, et par conséquent tous deux responsables. 2. Ci-dessus, I, 2. 3. Ci-dessus, III, 9. 4. Suit un passage traduit tr. Kethouboth, X, 4 (t. VIII, pp. 131-2).

On a enseigné [1] : si 3 individus ont mis de l'argent en commun dans une bourse, laquelle a été volee, la perte sera répartie entre tous selon les mises. Mais n'est-il pas dit ailleurs : Si une maison appartenant en commun à deux hommes s'éboule, ils se partageront les matériaux, et si une partie de ceux-ci est ensuite volée, chacun prendra la moitié du reste ? (Pourquoi ne s'agit-il plus de partage proportionnel ?) R. Samei répond ; comme les pierres sont grosses, et qu'il a été impossible à chaque associé de trier celles qui sont à lui, on ignore quelle part le voleur a emportée ; en raison de ce doute, le reliquat sera partagé en parts égales, tandis que lorsqu'il s'agit d'un vol d'argent, semblable à de petites pierres, chacun aurait pu séparer son bien, et par suite on répartit le reste selon les mises. Est-ce à dire que l'on agit ainsi pour la partie perdue par vol, ou pour le reliquat présent ? Certes, répond R. Yossé b. Aboun, la proportion à répartir entre toutes les mises est applicable aussi à la partie volée ; sans quoi, si l'on admet l'hypothèse que le voleur a pris toute la part d'un seul (non d'autres), la mesure judiciaire pourrait devenir injuste. Ainsi, au cas où l'un a mis 50 pièces d'or, un autre 150, sur lesquelles 50 ont été volées, admettra-t-on que le premier, qui a une part de 50 pièces, ne perdra rien (en déclarant au plus fort associé que le vol a dû être effectué sur son avoir ? Comme cet argument n'a rien de fondé, il pourrait être retorqué sans fin ; la proportionnalité sera donc de règle).

On lit dans notre Mischnâ. « En cas de plusieurs bœufs tués, le possesseur du dernier touchera 100 zouz, celui de l'avant-dernier recevra 50 zouz, et les deux premiers auront chacun droit à 25 zouz. » (c'est la répartition proportionnelle de la perte). De même, dit R. Samuel au nom de R. Zeira [2], lorsqu'il y a eu bénéfice, on le répartit par proportion. Cet avis de R. Zeira, dit R. Yossé, est opposé à celui de R. Eleazar (qui dit ailleurs de partager perte et profit en parts égales, non autrement). R. Mena dit : devant R. Juda j'ai objecté l'avis de la Mischnâ contre R. Eleazar, lequel m'a répliqué qu'il faut noter une distinction dans la Mischnâ ; car, R. Eleazar admet certes qu'en cas de condition préalable faite entre les associés de prélever à chacun son revenu selon la mise, la condition est valable ; or, les chevaux successivement tués sont assimilés à des conditions faites d'avance , et la répartition a lieu par proportion. R. Mena répéta ensuite son observation devant R. Yossé, qui lui répondit avoir entendu une discussion explicite à ce sujet entre R. Eleazar et R. Zeira : selon R. Eleazar, à défaut de décision précise, le partage aura lieu en parts égales [3] ; selon R. Zeira, même en ce cas, la répartition a lieu selon les mises.

2. Si un bœuf est un *mouàd* pour les animaux de son espèce, non pour ceux d'une autre espèce, s'il est un *mouàd* pour les hommes, non pour les animaux, ou s'il est un *mouàd* pour les petits animaux et

1. Tossefta au tr. Kethouboth, ch. 10. 2. Tr. Kethouboth, ibid. 3. Dans la Mischnâ au contraire, les divers bœufs sont traités comme conditions faites.

non pour les grands, son propriétaire paiera le dommage entier, lorsque le bœuf aura blessé ceux pour lesquels il est un *mouàd;* le maître paiera la moitié du dommage si le bœuf a blessé ceux pour lesquels il n'est pas un *mouàd.* On demanda à R. Juda, comment déciderait-on au cas où le bœuf est un *mouàd*, les jours de sabbat (quand il ne travaille pas), et non pas les autres jours de la semaine? R. Juda répondit: son propriétaire paiera le dommage entier causé par le bœuf un samedi, et la moitié du dommage qu'il fera les autres jours.

Quand ce bœuf redeviendra-t-il un *tam*? Quand il aura passé 3 jours de sabbat sans faire de mal.

Le bœuf n'est-il pas *mouàd* dès qu'il a tué un homme? (Comment dès lors admettre l'hypothèse que ce même bœuf, déjà passible de mort, puisse ne pas être *mouàd* envers un animal?) Il peut arriver, dit Rab, que le bœuf tue 3 idolâtres (auquel cas on ne tue pas le bœuf de suite); selon R. Yossé b. Ḥanina, il s'agit du cas où il a 3 fois poursuivi des hommes, et l'on estime que cette poursuite (en cas d'atteinte) eût été suivie d'un coup mortel (il n'est pourtant pas un mouàd qui a tué). —[1].

Quant à l'avis de R. Juda dans la Mischnâ (d'exiger un laps de temps « de 3 sabbats, sans faire de mal »), il a pour motif ceci: de ce que le bœuf voit en ce jour les hommes revêtus de plus beaux habits, il a le sens de la vue troublé (et il frappe; il ne redeviendra donc un *tam* qu'après le triple retour de cette solennité, en restant calme).

3. Si le bœuf d'un individu a frappé un bœuf consacré au temple, il est acquitté et de même si le bœuf consacré a frappé le bœuf d'un individu, comme il est dit (Exode, XXI, 35): s'il a frappé le bœuf « de son prochain », non du sanctuaire [2].

(4). Si le bœuf d'un juif a frappé celui d'un païen (en Palestine), le défendeur est acquitté. Si le bœuf d'un païen a frappé celui d'un juif (en Palestine), que le bœuf ait été *tam* ou *mouàd*, le défendeur paie le dommage entier.

Rab explique le verset (de Ḥabacuc, III, 6): *Il regarda et fit tressaillir les nations*, en ce sens: Après avoir *vu* que les païens n'observent pas même les lois naturelles des Noaḥides, Dieu fit délier [3] la bourse des païens (les condamnant au paiement entier pour le dommage causé par leur bœuf, même *tam*). Ḥiskia explique de même le verset (Deuteron. XXXIII, 2): *Il rayonne du haut de la montagne de Paran*, dans le sens de tourner un visage mécontent [4] contre les païens, contempteurs de la justice (et il les punit par cette amende). R. Yossé b. Ḥanina applique la fin d'un verset précité (de Ḥabacuc) à la dimi-

1. Suit un passage traduit ci-dessus, II, 6. 2. V. tr. Guittin, V, 1. 3. Jeu de mots sur la double étymologie possible du mot יתר, *tressaillir* et *délier*. V. Wayyiqra Rabba, ch. 13. 4. Autre jeu de mots analogue.

nution de bien des païens. Enfin R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : on les traite selon leur propre juridiction (qui ne distingue pas entre le bœuf *tam* et le *mouàd*). Selon R. Ila, cette dernière règle n'a pas été énoncée à ce sujet (ce n'est pas les punir, en les jugeant selon leurs propres lois), mais à propos de l'enseignement suivant de R. Ḥiya : Si le bœuf d'un païen a frappé le bœuf d'un autre païen son voisin, lors même que le défendeur avait déclaré d'avance vouloir se conformer à la législation juive du pays, il devra payer le dommage entier, soit qu'il s'agisse d'un bœuf *tam*, soit d'un *mouàd*. C'est à ce sujet que la dite règle de R. Abahou est émise.

Le gouvernement (romain) envoya un jour auprès de R. Gamaliel 2 légionnaires, στρατιωταί, pour s'instruire dans toutes les branches de la science sacrée. A la fin, ils lui dirent : « Toute votre doctrine mérite des éloges, excepté les deux points suivants : 1. Vous défendez aux juives de servir comme sages femmes ou nourrices aux païennes [1], tandis que vous admettez les païennes à rendre ces services aux femmes juives. 2. Vous interdites de jouir d'un bien volé à un israélite, et vous permettez la jouissance d'un objet enlevé à un païen. » R. Gamaliel ordonna aussitôt qu'il serait défendu dorénavant de garder le produit d'un vol fait à un païen, parce que ce serait une profanation du nom de Dieu [2].

« Si le bœuf d'un israélite, est-il-dit, a frappé le bœuf d'un païen, le propriétaire est dispensé de payer ». A ce sujet, nous n'avons pu donner de raison aux envoyés du gouvernement ; mais heureusement avant qu'ils eurent atteint l'échelle de Tyr, ils avaient tout oublié [3].

4 (5). Si le bœuf d'un homme jouissant de ses facultés mentales a frappé celui d'un fou, d'un sourd-muet, ou d'un mineur, le défendeur doit payer le dommage ; si le bœuf d'un sourd-muet, d'un fou, ou d'un mineur, a frappé celui d'un individu jouissant de ses facultés mentales, le défendeur est acquitté. Si le bœuf d'un sourd-muet, d'un fou ou d'un mineur, a causé un dommage avec les cornes, le tribunal leur nomme un tuteur (ἐπιτρόπος), auquel les avertissements ont lieu à cet effet (pour déclarer ensuite le bœuf *mouàd*). Si après que le bœuf était devenu *mouàd* par suite de ces avertissements, le sourd-muet ou le fou a été guéri, ou le mineur est arrivé à sa majorité, le bœuf redevient *tam* [4]. C'est l'avis de R. Meir. R. Yossé dit : le bœuf reste dans son état présumé (mouàd). Le bœuf des courses de cirques, στάδιον, n'est pas condamné à mort, selon ces mots (ibid) : *lorsqu'il frappe*, non si d'autres l'y incitent.

Par l'expression de la Mischnâ « un bœuf sourd, etc. », il faut entendre le bœuf d'un homme sourd-muet, ou d'un fou, ou d'un mineur. Pourquoi est-il

1. V. J. tr. Aboda Zara, II, 1. 2. Siffré sur Deutéron., § 344 ; Cf. J. Derenbourg, *Essai etc.*, p. 322. 3. Grâce à cette voie miraculeuse une persécution religieuse a été évitée. 4. Les avertissements préalables ne s'adressent pas aux nouveaux maîtres.

dit ensuite : « si le bœuf d'un sourd-muet, ou d'un fou, ou d'un mineur, a causé un dommage, le tribunal leur nomme un tuteur », tandis qu'auparavant on a dit que ces possesseurs sont acquittés ? A ce tuteur, est-il dit, l'avertissement est adressé (pour qu'au cas échéant le bœuf soit déclaré *mouàd*, avec obligation de paiement, tandis qu'auparavant il s'agit du *tam*, sans obligation). Jusque là on sait (par la discussion de la Mischnâ entre R. Meir et R. Yossé) quelle est la règle lorsque le bœuf a été déclaré *mouàd* par devant le tuteur, qui l'a rendu au propriétaire, après disparition de la cause dirimante (il y a discussion alors sur le point de savoir si l'état de 1re présomption persiste ou non) ; mais si les bœufs ont été déclarés *mouàd* chez le propriétaire, puis par lesdites causes ont été livrés à un tuteur et ont causé des dommages, R. Meir n'admet-il pas aussi que la variation de domicile ne modifie pas l'état de l'animal ? On peut résoudre ce point à l'aide de ce qu'il est dit[1] : Si un individu emprunte un bœuf dans l'hypothèse de l'avoir *tam*, et ce bœuf se trouve être *mouàd*, lequel cause un dommage chez l'emprunteur, le propriétaire ne paie que la moitié du dommage, et l'autre moitié est à la charge de l'emprunteur (donc, l'avis de R. Meir prédomine, et la variation de domicile modifie l'état présumé du bœuf). Non, dit R. Eleazar, c'est même conforme à l'avis de R. Yossé, qui dit : le bœuf reste dans son état présumé (aussi le propriétaire complète, par moitié de paiement, ce que paie l'emprunteur). Pourtant l'emprunteur n'est pas tenu de payer seul le tout, parce qu'il a emprunté le bœuf qu'il présumait être *tam*. Mais s'il a emprunté dans cet état présomptif, il ne devrait rien payer du tout, et pourquoi doit-il la moitié du dommage ? On suppose qu'il sait que le bœuf a déjà frappé (et il doit la moitié). On a enseigné[2] : Si le bœuf a tué en présence de l'emprunteur, qui le rend aussitôt au propriétaire avant le prononcé du jugement, l'emprunteur sera acquitté ; s'il ne l'a restitué qu'après le jugement, il sera tenu de payer ; selon R. Jacob, même en ce dernier cas, il échappe à la responsabilité aussi longtemps que le bœuf n'est pas lapidé. — [3].

De ce que la Mischnâ dit que le bœuf dressé pour les courses du cirque n'est pas mis à mort en cas de dommage, sans que pour cela le propriétaire soit acquitté, Aba b. R. Houna tire cette déduction: celui qui pousse l'animal de son prochain, qui par suite de ce mouvement a causé un dommage, sera tenu de payer le montant de la perte.

(6). Si un bœuf *mouàd* a tué un homme avec les cornes, son propriétaire paie le Kofer (Exode, XX, 30) ; si le bœuf est un *tam*, on ne paie pas de Kofer ; dans tous les cas, on tue le bœuf[4], s'agit-il même d'un enfant, fils ou fille. Si le bœuf a tué un esclave ou une femme esclave, son propriétaire paie 30 selà (Exode, XXI, 32), sans se préoccuper si cet esclave valait un maneh ou un *dinar d'or* (25 zouz).

1. Tossefta, ch. 5. 2. Ibid. 3. Suit une page traduite au tr. Guittin, V, 4 (t. IX, p. 23). 4. V. à ce sujet un article approfondi de M. Ichiel Mendelssohn, dans le Recueil Haasyf, an III, 1887, pp. 298-306.

On a enseigné : de ce verset (Exode, XXI, 28), *le maître du bœuf sera innocent,* on conclut que ceci se rapporte au bœuf *tam*, « innocent », qui a tué un homme, et il sera dispensé de la moitié du prix de rachat. Tel est l'avis de R. Eleazar. Maître, lui dit R. Akiba, le bœuf (même en l'état de *tam*) n'est-il pas exposé alors à payer de son corps et à subir la pénalité la plus grave de la lapidation ? (Pourquoi donc déduire de ce verset la dispense de la moitié du rachat, qui est évidente ?) J'ai eu seulement en vue, répond R. Eléazar, le cas suivant (exposé § 7) : « Si le bœuf se proposait de tuer un animal et a tué par mégarde un homme, ou un païen et a tué un israélite, etc.[1]. » Jusque là, R. Akiba objecte à R. Eleazar (la déduction faite plus loin, d'être dispensé de payer pour le meurtre d'un esclave, d'où il ressort que l'application du verset précité est inutile) ; mais n'est-il pas en contradiction avec lui-même[2] ? On peut dire, répond R. Mescha, qu'il n'y a pas objection contre R. Akiba, parce qu'il s'agit du cas où le défendeur a devancé le jugement et a égorgé l'animal à son usage (en ce cas, il faut apprendre par déduction du verset précité que le défendeur est dispensé). Selon une autre version, cette même déduction du verset en question est faite certes par R. Eleazar ; or, c'est bien lui qui a dit (ci-dessus) : J'ai eu seulement en vue le cas où le bœuf, projetant de tuer un animal, a par mégarde tué un homme, ou un païen et il a tué un israélite, ou un avorton et il a tué un être viable ; le maître est pourtant acquitté.

Quel compte R. Akiba tient-il des mots précités : *le maître du bœuf sera absous* etc. ? (Ne le rapporte-t-il pas au bœuf *tam* ?) Selon lui, ce maître sera *absous* de payer pour l'esclave tué par un bœuf *tam*. Mais R. Eleazar n'admet-il pas aussi la dispense pour le maître du bœuf qui aurait tué quelqu'un, de payer la moitié du rachat ? Oui, car selon lui les mots suivants (ibid), *si le rachat lui est imposé*, sont applicables à l'animal *mouàd*. D'autre part, R. Eleazar admet aussi que le maître du bœuf qui a tué un esclave est dispensé de payer sa valeur, par comparaison ; il est dit d'une part (pour l'esclave frappé) : *le bœuf sera lapidé*, et il est dit aussi d'autre part (pour l'homicide) que *le bœuf sera lapidé ;* or, comme au 1er cas il s'agit d'un bœuf *mouàd*[3], il s'agira d'un bœuf analogue au second cas. Mais n'est-il pas dit aussi d'un bœuf *tam* qui a commis un homicide qu'il sera lapidé ? (Et ne peut-on appliquer l'analogie de pénalité, par l'analogie de termes, à l'esclave tué ?) Non, fut-il répondu, on conçoit bien la première analogie où il y a identité de termes ; tandis qu'avec la dernière expression, un peu différente, l'analogie serait moins complète. R. Yassa dit : j'ai entendu raconter une explication à ce sujet par R. Samuel b. R. Isaac ; mais je ne me la rappelle plus.

1. Puisqu'en ce cas le bœuf échappe à la lapidation, on eût pu croire que son maître devra payer sur le montant de ce bœuf la moitié du prix de *rachat ;* le verset précité spécifie donc qu'il y a dispense complète d'argent pour le *tam*.
2. Pourquoi déduit-il une autre dispense du terme biblique *innocent,* puisque ce bœuf est déjà condamné à la lapidation ? 3. Car un *tam* n'entraînerait pas de condamnation pour l'esclave tué.

Voici sans doute, lui dit R. Zeira, de quoi il a été question : au commencement de la section biblique, il est seulement question du bœuf *tam ;* puis la Bible parle du *mouàd*, à propos duquel il s'agit de rachat. Ensuite, le texte invoque la double situation (*tam* et *mouàd*), pour dire que la distinction applicable en cas de décès n'existe plus pour les dommages, qui sont tous payables. Comme la Bible impose ensuite l'égalité d'obligation pour les dommages, tant au *tam* qu'au *mouàd*, on aurait pu croire que cette égalité a été maintenue aussi pour le meurtre d'un esclave ; c'est pourquoi il est dit : *Le maître du bœuf sera absous*, et pour le meurtre d'un esclave par un *tam* le maître sera absous.

R. Ila dit : en tous lieux, on est plus sévère à l'égard de l'esclave que pour tout autre sujet, puisque le maître est tenu de payer 30 selà pour l'esclave tué, quoique perclus de lèpre (tandis que pour un homme libre en cet état, on ne donne que la valeur restreinte) ; on aurait pu croire qu'il y a cette aggravation d'imposer pour l'esclave tué le montant du rachat ; c'est pourquoi il est dit : *Le maître du bœuf sera absous*, (il le sera en toutes circonstances, même à l'égard de l'esclave tué par un *tam*). Selon une autre explication, le terme *absous* dispense le maître du bœuf de payer le montant des petits qui ont été tués. Comment se fait-il que partout on traite plus sévèrement l'acte du bœuf *mouàd* que celui du *tam*, tandis qu'ici on est au contraire plus sévère pour le *tam* que pour le *mouád* ? (Puisque l'on sait déjà, par la déduction d'un autre verset, qu'à l'égard du bœuf il y a dispense de payer la valeur des petits, à quoi bon spécifier ici l'exclusion) ? C'est pour dire, que lorsque le bœuf a frappé des hommes sans en avoir eu l'intention, il y a culpabilité, mais il n'y en a pas à l'égard des animaux frappés sans intention. On aurait pu croire que si les bœufs ont eu l'intention de frapper ces derniers, le maître serait tenu de payer ; c'est pourquoi il est dit : *Le maître du bœuf sera absous*, il sera dispensé de payer la valeur. L'auteur de ce même enseignement a adopté ensuite une autre explication des mêmes mots « le maître du bœuf sera absous » ; on déduit qu'il sera dispensé de payer le montant des petits. Mais n'est-il pas écrit : *Si des hommes se battent et frappent une femme enceinte qui, par suite, accouche* (Exode XXI, 22), savoir des *hommes*, non des bœufs sont coupables en cas d'accident? (Donc, à quoi bon déduire la dispense des mots précités ?) Voici, répond R. Ḥagai, comment il faut entendre cet enseignement : si des hommes sans en avoir eu l'intention ont causé un dommage, ils sont tenus de payer ; mais les bœufs, qui sans intention préalable ont frappé, n'entraînent pas la même obligation. Est-ce à dire que si ces derniers ont frappé avec intention, le maître soit condamnable ? Non, puisqu'il est dit : « le maître du bœuf sera absous ; » il sera absous de payer la valeur des petits. Cependant, d'autre part, n'est-il pas dit[1] : *Si deux hommes se battent etc.*, et (auparavant) : *Si des hommes se querellent etc. ?* Or, les conséquences fâcheuses de s'être battus, ou de s'être querellés, ne sont-elles pas les mêmes pour les deux cas ?

1. Cf. J., tr. Synhédrin, IX, 3.

Et comme au second verset il s'agit d'une blessure donnée avec intention, il doit en être de même au 1er verset, et, en outre, on dira à l'inverse : comme ici en ayant eu l'intention de frapper l'un, le coup a frappé tel autre non visé, de même plus haut il peut s'agir d'un prochain non visé qui ait été frappé? En somme, quelle hypothèse admet-on (puisque les 2 sont admissibles)? Il s'agit certes du cas où il n'y a pas eu d'intention coupable; quant à l'objection que l'on pourrait aussi bien supposer le cas d'intention, elle est réfutée de la même façon que plus haut. R. Samuel b. R. Isaac a dit : au commencement du texte, la Bible parle seulement du *tam;* puis elle parle du *mouâd* avec charge de rachat, ensuite des deux pour les dommages, finalement avec dispense pour la valeur de l'esclave. Cette dernière règle est déduite de la juxtaposition des versets parlant de *l'homme frappé*, et de *l'esclave frappé* (ibid. 28 et 32). R. Ḥiya b. Aba. et R. Samuel diffèrent sur l'objet de la dispense (s'il s'agit des 30 selà d'amende, ou de la valeur totale) : l'un dispense de tout, n'admettant pas que le supplément (l'amende) soit supérieur au capital de fonds, dont la dispense est déjà spécifiée; l'autre dit que le défendeur devra payer du moins la valeur intrinsèque de l'esclave perdu, avec seule dispense de l'amende.

6. Si un bœuf se grattant (frottant) contre un mur qui s'écroule tue un homme, ou si ayant l'intention (par méchanceté) de tuer une bête il tue un homme, ou de tuer un païen et tue un israélite, ou un avorton et c'est un être viable, le bœuf ne sera pas tué[1].

Puisqu'il est dit (Lévit. XXIV 17) : *Celui qui aura frappé à mort tout être humain*[2], on conclut du mot superflu *tout* que le coup devra être mortel (pour qu'il y ait culpabilité), de sorte qu'en cas de 2 coups suivis, le 2e qui a hâté la fin est condamnable, et selon une autre version, le second n'est coupable que lorsque le 1er n'était pas dangereux. R. Ila dit : lors même que le 1er coup serait mortel, le second qui a effectué la mort est seul condamnable. L'expression *Et aura tué un homme ou une femme* (Exode, XXI, 29) vise l'analogie suivante : comme l'homme fait hériter à ses fils ce qui lui revient pour dommage subi, de même la femme transmet à ses enfants le montant d'une tel produit. Mais n'est-ce pas le mari qui hérite avant tout de sa femme ? Voici, dit Resch Lakisch, comment R. Oschia le père de la Mischnâ[3] a expliqué la présente dérogation à la règle de l'héritage marital : le rachat (rançon) pour la femme décédée, qu'elle n'a pu faire passer de son vivant au mari, passe à ses enfants. On a enseigné[4] : la vente d'un bœuf mouâd est un marché erroné (nul), selon Rab ; mais Samuel dit que le vendeur peut arguer avoir cédé l'animal en vue de l'égorgement (pour être consommé). — *Il donnera la rançon de sa vie*, est-il dit ensuite (ibid. 30). Selon une opinion,

1. Mais le propriétaire sera passible de la peine du *Kofer*, ajoute le commenaire *Pné-Mosché*. 2. V. B., tr. Synhédrin, f. 77a. 3. Cf. tr. Kethouboth, X, 1; tr. Qiddouschin, I, 2. 4. Tr. Schebüth, V, 8 (t. II, p. 373).

on estime la vie du défendeur[1]; selon une autre opinion, on estime celle du demandeur. En outre, d'après la seconde opinion, si un homme a été frappé tour à tour par 2 bœufs (de 2 maîtres), que le 1er coup ait été mortel, et le second quoique moins grave l'ait achevé, admettant la solidarité des 2 coups donnés à estimer d'après la vie du blessé, le 1er maître doit payer le dommage, et le second paiera la rançon; s'il est admis au contraire qu'il n'y a pas de participation à la blessure par le second coup, le 1er paiera la rançon et le second sera dispensé de tout, n'ayant plus rien fait. Selon la 1re opinion au contraire, en n'admettant pas la solidarité des coups, le 1er maître devra payer la rançon, et le second sera dispensé de tout; dans la supposition contraire, les deux sont dispensés de tout paiement (puisqu'une part ne va pas sans l'autre, et que le corps du défendeur n'est pas sujet à rançon).

7. Le bœuf d'une femme, ou celui des orphelins, ou celui d'un tuteur, ou un bœuf sauvage, ou un bœuf du trésor sacré, ou celui d'un prosélyte mort sans héritiers qui a tué, sera passible de la lapidation[2]. Selon R. Juda, les 3 derniers ne seront pas tués, n'ayant pas de propriétaire.

8. Lorsque le propriétaire d'un bœuf déclaré passible de la lapidation veut le consacrer au culte, cette consécration est nulle; s'il l'a égorgé, la chair est interdite. Mais si le propriétaire l'a consacré avant le prononcé de la sentence, la consécration sera valable, ou s'il l'a égorgé d'avance, la chair sera d'un usage permis.

Pourquoi selon R. Juda, les 3 derniers ne seront-ils pas tués (§ 7)? C'est qu'il est dit (ibid. 29) : *si le maître averti ne l'a pas surveillé*, il sera condamné à mort, mais non si les bœufs n'ont pas de maître. Est-ce qu'au point de vue du paiement des dommages, R. Juda diffère aussi d'avis et dispense de payer? Oui, enseigne R. Oschia, au point de vue de l'obligation des dommages, la discussion subsiste; R. Meir l'admet, R. Juda en dispense. Quant à l'obligation de la rançon en cas d'homicide, quel est l'avis de R. Juda? Tous, répond R. Pedath au nom de R. Oschia, s'accordent à dire que la rançon est due en ce cas[3]. Selon d'autres, R. Yohanan au nom de R. Yanaï dit : comme il y a discussion au sujet des dommages à payer, il y a discussion pour l'obligation de la rançon en cas d'homicide. En fait, demanda R. Jérémie devant R. Zeira, quel avis suit-on (selon R. Juda)? On adopte l'interprétation de R. Oschia, à savoir que pour les dommages il y a discussion, et selon R. Meir on y est contraint, tandis que R. Juda en dispense; pour la question de rançon au contraire, tous sont d'accord qu'elle est due.

On a enseigné (au sujet du § 8); lorsque le bœuf est sur le point d'être lapidé (après la condamnation), et les témoins accusateurs sont convaincus de

1. V. J., tr. Kethouboth, III, 10 (t. VII, p. 46). 2. Celui qui est préposé à sa garde devait le surveiller. 3. Si ce même bœuf n'avait pas de maître, celui qui l'acquiert doit la rançon.

faux [1], selon R. Yohanan, le premier venu qui s'empare de ce bœuf l'acquiert (il est tenu pour abandonné par le maître) ; selon R. Simon b. Lakisch, c'était une renonciation erronée (basée sur un faux, et la bête reste à son propriétaire).

(10). Si un homme remet son bœuf à un gardien gratuit, à celui qui l'emprunte (pour les travaux du champ), à un gardien salarié, ou à un loueur, tous ces individus remplacent le propriétaire ; ils paient donc le dommage entier, si le bœuf qui l'a causé est un *mouàd*, et la moitié du dommage s'il est un *tam*.

Le propriétaire attache le bœuf par une corde, ferme la porte derrière lui, selon l'usage, et le bœuf sort et cause du dommage (qu'il soit *tam* ou *mouàd*), le propriétaire est condamné au paiement [dit R. Meir [2]], R. Juda dit : il est condamné pour un *tam* et non pour un *mouàd ;* car selon les termes de la Bible (ibid.), il est fautif *si le propriétaire ne l'a pas gardé ;* or, en ce cas il l'a gardé. R. Eliézer dit : il n'y a pas d'autre garantie suffisante pour un *mouàd* que le couteau [3].

R. Eleazar dit: selon R. Meir, la surveillance à l'égard des dommages équivaut la responsabilité (nulle) du gardien gratuit [4]; selon R. Judan au contraire, cette surveillance égale la charge d'un gardien payé [5] R. Eleazar dit qu'il y a aussi une autre conséquence : selon R. Meir, si l'on a livré à un gardien gratuit le bœuf qui cause un dommage, le maître bénéficie de cet état, et il est dispensé de payer ; de même si le bœuf est sorti et a été blessé, le gardien (non préoccupé de le préserver) n'aura rien à payer. Si on l'a livré à un gardien payé, puis le bœuf est sorti et a blessé, le gardien est responsable ; si le bœuf a été blessé, le gardien (non préoccupé de ce point) est dispensé de payer. R. Eleazar dit ensuite : selon R. Judan, si l'on a livré un bœuf même *mouàd* à un gardien gratuit, puis ce bœuf est sorti et a causé un dommage, le gardien en est responsable [6], si le bœuf même a été blessé, le gardien n'est pas responsable. Si l'on a livré le bœuf à un gardien payé, celui-ci est en tous cas responsable de l'animal, qu'il ait nui, ou qu'il ait été blessé.

« R. Eliézer dit : il n'y a pas d'autre moyen de garder le mouàd que de l'égorger. » Selon lui, la surveillance dont parle le verset précité, ne sert à rien, si même on l'entoure d'un mur de fer ; nous estimons donc qu'il faut réduire le corps (l'égorger). Il résulte de cette dernière règle que si l'on a cru pouvoir répondre de la surveillance, et que cependant le bœuf a échappé et blessé, le maître est dispensé de payer ; sinon, il est tenu de payer.

1. J., tr. Synhédrin, VI, 2, et X, 8. 2. Texte du Talmud Babli. 3. Le mieux est de l'égorger et le manger. 4. Ce gardien n'est responsable que de son imprudence. 5. Selon lui, il faut surveiller les bœufs, qu'ils ne sortent pas et ne nuisent pas, comme fait le gardien payé. 6. La surveillance ordinaire du gardien gratuit ne suffit pas ici.

CHAPITRE V

1. Si un bœuf *tam a* tué une vache, et l'on trouve son petit mort à côté d'elle, sans qu'on puisse savoir si le petit est né avant ou après le coup reçu, le propriétaire du bœuf paie pour la vache la moitié du dommage, et pour le petit il paie le quart[1].

Si une vache a tué un bœuf, et l'on trouve son petit à côté d'elle sans qu'on sache si la naissance a eu lieu avant ou après le coup, le demandeur peut se faire payer à l'égard de la vache toute la moité du dommage, mais à l'égard du petit il ne peut se faire payer que le quart.

Puisque d'ordinaire les vaches ne vèlent pas avant terme, on devrait se régler d'après la majorité des cas, et, admettant qu'ici la vache a vélé par suite du coup reçu, le propriétaire devrait payer la moitié du dommage pour perte du petit, non le quart? Ceci même prouve qu'en fait de question financière on n'applique pas la justice selon la majorité, mais selon l'exception (qui est ici le doute). Toutefois, dit R. Yossé, pour d'autres points on applique les règles de justice en fait d'intérêt financier d'après la majorité des cas. Ainsi, R. Aba a enseigné : Si après qu'un chameau s'est attardé (copulavit) parmi les chamelles, l'un de ces animaux est trouvé mort, il y a présomption que ledit chameau (dans son emportement) a tué un congénère, et son maître est responsable du dommage (preuve qu'en cela on suit les cas les plus fréquents).

Quant à la suite, dit R. Yanaï, « si une vache a frappé un bœuf, etc. », pourquoi le maître ne subit-il qu'un quart de perte sur le petit ? Voici comment il faut rectifier ce passage : on compte à part chacun des dommages, le maître paie (subit) la moitié du dommage sur le corps de sa vache, et le possesseur des petits tient compte au maître de la vache pour la moitié de sa part lui incombant de ce second fait, soit le quart de la valeur des petits. Selon R. Yossé, chacun des maîtres (de la vache et du bœuf) paiera la moitié du délit. Quelle différence pratique y a-t-il entre ces 2 avis (puisqu'en somme chacun ne paiera qu'un quart pour le petit) ? Il y en a une au cas où les petits seraient morts ensuite : d'après le 1er avis, disant que chacun paie la moitié des 2 dommages survenus (vache et petit), le maître de la vache devra donner la moitié qui lui incombe, et l'autre remettra l'autre moitié ; d'après le second avis, le maître du bœuf ne perd pas la moitié, puisqu'il commence par réclamer une moitié au maître de la vache. Le premier d'entre eux dit : « je remets ma part » ; le second dit : « tu ne prétends pas réclamer pour ce pe-

1. Si le petit est né avant le coup, il n'est pas mort par là, et le défendeur ne doit rien; s'il est né après le coup, celui-ci a fait avorter la vache, et le défendeur doit payer la moitié du dommage pour le petit comme pour la mère. Vu le doute il paie le quart. 2. J., tr. Kethouboth, II, 1 ; B., tr. Baba bathra, f. 93a.

tit, puisque j'aurais à te rendre en ce cas le quart de la valeur sur le corps ; je te jette donc ce petit cadavre » (et le maître de la vache perdra ce 1/4.)

« Si la vache a frappé un bœuf, etc. », dit la Mischnâ[1]. R. Aboun b. Cahanat demanda devant R. Imi : Est-ce en raison du doute si l'avortement a eu lieu avant ou après le coup, que la 1re moitié est due sur la vache qui a frappé? Si donc il y avait certitude sur l'antériorité du coup, réclamerait-on à chacun des 2 maîtres la moitié du paiement, outre la part du propriétaire des petits ? Or, dira-t-on que si un animal appartenant pour le pied à une personne et en propriété totale à une autre, le premier paiera une moitié du dommage au demandeur égale à la part du propriétaire ? (De même ici, pourquoi le propriétaire est-il aussi astreint à une part?) On peut expliquer, répond R. Imi, qu'il s'agit de l'animal debout[2], autrement dit : si l'on a vendu le pied, ou la moitié du pied, ou le second pied, ou 1/4 de l'entier, cette cession est valable, et l'acquéreur partiel est légitimement responsable d'une part des dommages. R. Simon b. Lakisch ajoute : tous ces enseignements émanent de l'école de Lévi (et n'ont pas d'autorité en fait).

2 (3). Si un potier met ses pots dans la cour d'un individu sans sa permission et que l'animal de cet individu les brise, ce dernier est acquitté ; mais si l'animal est blessé par les pots, le potier doit payer le dommage. Si le potier a mis ses pots avec la permission du propriétaire, le propriétaire doit payer le dommage provenant des pots brisés.

3 (4). Si un homme met dans la cour d'un individu sans sa permission, des fruits que l'animal mange, le propriétaire est acquitté ; mais si l'animal est blessé par les objets, l'homme doit payer les dommages. Si l'homme a placé ces objets avec la permission du propriétaire, celui-ci doit payer le dommage des objets.

4 (5). Si un homme a fait entrer dans la cour d'un individu, sans sa permission, son bœuf, qui y est tué par le bœuf du propriétaire, ou mordu par son chien, le propriétaire est acquitté. Si le bœuf introduit dans la cour tue celui du propriétaire, le dommage est dû ; si ce bœuf est tombé dans le puits du propriétaire et a corrompu son eau, le propriétaire du bœuf paiera le dommage ; si, en tombant dans le puits, il a tué le père ou le fils du propriétaire, le défendeur doit payer le *Kofer*. Si l'homme autorisé par le propriétaire de la cour a fait entrer son bœuf, qui a été tué ou mordu par l'animal du propriétaire de la cour, celui-ci paiera le dommage. Rabbi dit : dans tous les cas, si les objets introduits dans la cour sont endommagés, le propriétaire de la cour n'est condamné à payer le dommage que s'il s'est chargé de les garder[3].

1. L'édition de Venise commence ici à tort le § 2. 2. Le Pné-Mosché corrige *mouàd* en *'omed* (lettres interverties). 3. La simple permission n'implique pas l'obligation de garder les objets.

Si un potier met ses pots dans la cour de quelqu'un sans sa permission, puis un bœuf vient d'ailleurs et les brise, le maître du bœuf est dispensé de payer ce dommage [1] ; et s'il s'est blessé aux tessons, le même est aussi dispensé de payer. Cela prouve que la cause primordiale du dommage n'entraîne pas de responsabilité dans une cour (non publique) qui n'est à aucun des deux, ni au demandeur, ni au défendeur.

De même (§ 3), si l'on met dans la cour d'autrui sans sa permission des fruits, qu'un bœuf venant d'ailleurs mange, son maître est dispensé de les payer, comme il l'est si l'on s'est blessé à ces objets. Ceci prouve que les dégâts de la dent ne sont pas payés s'ils arrivent dans une cour qui n'est à aucun des deux.

Si quelqu'un a fait entrer un bœuf dans la cour d'autrui avec sa permission (§4), puis un autre bœuf vient qui heurte le 1er, pousse, mord, se couche [2], ou rue, le maître devra payer le dommage entier [3] survenu chez le demandeur. Selon les autres sages, le dégât entier est dû pour les dégâts de la dent ou du pied [4] ; mais pour avoir heurté, ou frappé, ou mordu, ou s'être couché en nuisant, ou avoir rué, ou poussé, le maître d'un bœuf *tam* paiera la moitié du dommage, et le maître du *mouàd* le paiera entier, du meilleur de ses biens. — R. Juda dit, au nom de Samuel: l'avis de Rabbi sert de règle (même pour le bœuf introduit avec permission, le propriétaire de la cour n'est tenu de payer le dégât que s'il a assumé de surveiller le bœuf). R. Jérémie dit : selon l'avis unanime de tous, si (contre l'ordinaire) un propriétaire a permis de faire entrer un animal dans la maison où il y avait des fruits, en disant qu'il se charge de le surveiller, le propriétaire serait responsable des fruits (déposés sur sa garantie); de même si l'animal a été confié au champ de quelqu'un, qui a permis de le faire entrer, pourvu que le maître de l'animal le surveille, le propriétaire n'est pas responsable des dégâts. Seulement il y a divergence au sujet de l'animal introduit dans une cour : selon Rabbi, celle-ci équivaut au champ (que le propriétaire ne surveille pas, et il n'est pas responsable); selon les sages, elle équivaut à la maison (que son propriétaire surveille avec soin). N'est-il pas dit plus loin (VI, 3) : « Si un individu met son blé dans le champ d'autrui sans permission etc. », les gerbes jouent au champ le rôle des vases à la maison ? (Pourtant les animaux sont libres au champ, non comme les vases de la maison?) On peut supposer, répond R. Yossé b. R. Aboun, que le blé est enclos dans une haie.

6. Si un bœuf voulant frapper un autre bœuf, a frappé une femme enceinte qui a avorté, le propriétaire du bœuf n'est pas obligé de payer pour le fœtus ; mais si un homme voulant frapper un autre, a frappé une femme enceinte qui a avorté par suite du coup, il doit payer pour le fœtus (Exode, XXI, 22). Comment paie-t-on pour un fœtus? On

1. Tossefta, ch. 5. 2. De façon à écraser des objets. Tossefta, I, fin. 3. Son cas ressemble à celui qui a mis des fruits chez autrui. 4. V. ci-dessus, I, 2 fin.

estime ce que la femme valait (comme esclave ou comme ouvrière) avant l'avortement, et ce qu'elle vaut à présent, et le défendeur paiera la différence. R. Simon b. Gamaliel dit : on ne peut agir ainsi, car une femme vaut plus pour le travail après l'avortement (ou l'accouchement) que pendant la grossesse ; il vaut donc mieux estimer la valeur de l'enfant (s'il vivait), et le défendeur la paie au mari de la femme. Si le mari est mort, le défendeur la paie aux héritiers. Si la femme est une esclave libérée, ou une prosélyte, le défendeur ne paie pas pour le fœtus[1].

« Si un bœuf voulait frapper un autre etc. », est-il dit. Est-ce à dire que s'il avait voulu frapper la femme, le propriétaire serait tenu de payer le dommage? Non, il n'y a pas de différence entre l'intention de frapper une femme, ou de frapper un autre bœuf, et s'il est vrai que cette dernière expression est usitée dans la Mischnâ, c'est, dit Aba b. R. Ḥana, en raison des termes analogues énoncés à la suite par la Mischnâ : « Si un homme, voulant frapper un autre, a frappé une femme enceinte[2], qui a avorté par ce coup, il doit payer pour le fœtus ». — On a enseigné[3] : si l'on dit à son prochain de lui rendre une esclave apte à enfanter, elle a de la plus-value par ses enfants. Mais, dit R. Simon b. Gamaliel, est-ce bien un profit, κτίσμα, si l'esclave enfante encore? (Elle perd au contraire de valeur matérielle). Il est écrit (ibid.) : *Si des hommes se battent et frappent une femme enceinte, de façon que ses enfants sortent, etc.*[4]. Par cette dernière expression, dit Aba José b. Hanan, on ne saurait pas qu'il s'agit d'une femme enceinte ; mais comme le terme *enceinte* est dit auparavant, on en déduit que l'homme est seulement coupable s'il frappe la femme à la matrice ; si donc, il l'a frappée sur la paume ou sur le pied, il serait acquitté. Puis il est dit (ibid.) : *Comme le mari de la femme le lui impose ;* on aurait pu croire que ce mari peut imposer même pour un enfant à naître qui n'est pas de lui[5] ? Aussi, il est dit : *enceinte*, pour indiquer que le coupable devrait payer l'amende de son méfait à l'auteur de la grossesse (non au second mari). R. Ouqba demanda : si un homme a eu des relations incestueuses avec sa mère ou sa sœur, est-il considéré comme maître de la grossesse (pouvant imposer l'amende au coupable qui aurait frappé une telle femme enceinte)? Non, parce qu'il est dit : *le mari*, celui qui peut porter légitimement ce titre, non tout autre. R. Yassa au nom de R. Yoḥanan dit : les nouveaux-nés ne sont pas légalement affranchis par le fait d'avoir été frappés à perdre une dent ou un œil. On comprend qu'il n'y a pas lieu d'appliquer l'affranchissement au sujet de la dent (les enfants n'en ont pas) ; mais pourquoi pas pour la perte de l'œil (qu'ils ont)? Voici, dit R. Yassa b. R. Aboun, comment il faut rectifier cet enseigne-

1. Pour un esclave libéré ou le prosélyte sans héritier, nul paiement n'est dû après la mort. 2. S'il avait eu l'intention de la frapper, il ne paierait pas d'amende, étant passible de la mort. 3. V. Tossefta, ch. 9. 4. V. Mekhilta, sect. *Mischpatim* ; ch. 8. 5. Si après répudiation la femme enceinte a épousé un autre.

ment : les nouveaux-nés ne sont pas affranchis par le fait que leur mère a perdu une dent ou un œil.

6 (7). Si un individu creuse un puits (dans son domaine privé), ouvrant sur un domaine public, ou s'il le creuse dans un domaine public et laisse son ouverture dans un domaine privé[1], ou s'il le creuse dans son domaine privé et laisse son ouverture dans le domaine privé d'un autre individu, il est condammé à payer le dommage des hommes et des choses qui tombent dans le puits.

(8). Si un individu creuse un puits dans le domaine public, et un bœuf ou un âne y tombe et meurt, l'individu doit payer le dommage à la condition que le puits ait une profondeur de 10 palmes, car la chute à cette profondeur peut faire mourir un bœuf ou un âne. Si le puits n'a pas cette profondeur, le propriétaire est acquitté même si l'animal meurt, mais il est condamné à payer le dommage si l'animal reçoit une blessure.

Il est écrit (ibid. 33) : *Si quelqu'un ouvre une fosse, ou creuse une fosse ;* la répétition du mot *fosse* indique que le 1er vise la pénalité capitale, et le second l'obligation de payer le dommage. Selon R. Isaac, l'obligation des 2 pénalités est à déduire du même verset[2] ; seulement, dans l'application, il faut établir une distinction : en cas de pénalité capitale, rien n'est dû pour le bris des ustensiles, mais en cas de simple dommage il faut tout payer. Par notre verset, on connaît la culpabilité de celui qui a *creusé ;* en est-il de même pour le puits acheté, ou reçu en héritage ou par don ? Oui, en raison du mot superflu *ou*, l'homme est tenu de couvrir le puits.

Des termes de la Mischnâ, il semble résulter que si le puits entier est dans la rue, où tout est abandonné, le possesseur est irresponsable ; est-ce à dire que l'on peut abandonner au dehors les suites de ses dommages ? Au contraire, dit R. Yossé b. R. Aboun, le propriétaire est alors responsable, selon ce qu'a dit R. Yossé b R. Juda (III, 3) : trois sujets qui sont proches d'un domaine public sont identifiés avec ce dernier (et l'homme est responsable). Si au lieu de creuser la terre sur la voie publique on y a élevé une petite hauteur, est-on aussi coupable ? En quel cas cette question est-elle posée ? Pour ceux qui arrivent, le haut de la voie est visible ; mais pour ceux qui descendent, il n'est pas visible ; est-on alors coupable ? (Question non résolue).

7 (9). Deux individus ont en commun un puits ; l'un d'eux s'en sert et ne le couvre pas ; l'autre s'en sert à son tour et ne le couvre pas non plus (puis un animal y tombe) ; le second doit payer le dommage. Si le premier après s'être servi du puits l'a couvert, mais le dernier trouvant le puits ouvert (le couvercle s'étant cassé) ne l'a pas couvert, le dernier est

1. Nous suivons la version du Babli, qui place ce § avant le suivant, à l'inverse du texte jérusalémite moins logique. 2. Il parle tour-à-tour de mort et de simple dommage.

condamné au paiement des dommages causés par le puits. Si le propriétaire du puits l'a bien couvert, et un bœuf ou un âme en marchant sur le couvercle est tombé dans le puits, le propriétaire est acquitté ; mais si la fermeture n'était pas suffisante, il est condamné à payer le dommage. Si un ouvrier travaille dans le puits, et qu'un bœuf ou un âne, effrayé par le bruit du travail, est tombé en avant, le propriétaire du puits paiera le dommage; si, effrayé par le bruit du travail, il est tombé en arrière, le propriétaire est acquitté. Si un bœuf ou un âne qui tombe dans un puits porte un harnais qui se brise, le défendeur paiera pour l'animal, non pour le harnais. Si un bœuf dont l'intelligence ou l'instinct n'est pas dans sa maturité normale, est tombé dans un puits, le propriétaire est condamné au paiement; mais si un garçon ou une petite fille, ou un esclave ou une femme esclave y est tombée, le propriétaire est acquitté [1].

Comment peut-il être question d'un puits en commun » ? (Il est impossible que l'un d'eux n'y ait pas mis la dernière main ?) Il s'agit du cas, répond R. Yanaï, où tous deux ont posé la dernière pierre (cause de la solidarité). Pourquoi ne pas parler du cas où chaque associé a creusé un puits de 10 palmes, de sorte que chacun serait responsable [2] ? On a voulu adopter le cas d'un puits de 10 palmes à deux associés, conforme au précédent. — « Si l'un d'eux s'en sert et ne le couvre pas, puis l'autre s'en sert sans le couvrir non plus, le second doit payer le dommage. » R. Abba b. Cahana, ou R. Yassa dit au nom de R. Yohanan : le premier est acquitté pendant aussi longtemps qu'il lui faudrait pour aller couper des cèdres au Liban (devant servir à la couverture). Cette mesure est une aggravation et un allègement ; car à ceux qui habitent près du Liban, on laisse peu de latitude ; tandis qu'à ceux qui demeurent au loin, on en laisse beaucoup.

« Si le propriétaire du puits l'a bien couvert, etc. » Jusqu'où faut-il que le puits soit couvert ? On se réglera d'après ce qui a été enseigné ailleurs [3] : On n'établira pas sous la voie publique de cavité devant servir de puits, de citernes ou de cavernes. R. Eléazar le permet, à condition qu'au dessus une voiture chargée de pierres puisse passer (il en sera de même ici). R. Yanaï dit : Le terme *dedans* (où l'animal est tombé) est aussi bien applicable à l'avant qu'à l'arrière, et en ces cas le propriétaire du puits est acquitté : si c'est au dehors, le propriétaire est acquitté pour la chute faite devant, mais il est responsable de l'arrière. — « Si un bœuf tombe avec son harnais qui se brise, ou un âne avec son harnais qui se déchire, le propriétaire est responsable de la perte de l'animal, non de celle des ustensiles ». Toutefois, dit Samuel, cette der-

1. Selon le commentaire, il ne paie rien, si l'homme est mort (si le bœuf tue un homme, le propriétaire du bœuf paie le *Kôfer* seul), mais il paie le dommage si l'homme s'est blessé en to ant. 2. V. ci-dessus, I, 2. 3. Tr. Baba bathra, III, 12, Cf. Biccourim, t. I

nière dispense s'applique au cas où ces objets ont été rompus par l'air chaud du puits, mais s'ils sont brisés pour avoir heurté le sol, il est responsable. R. Yohanan et Resch Lakisch disent tous deux : même en cas de rupture par le sol, le propriétaire est acquitté, le texte légal dispensant des suites de toute chute, comme il est dit (ibid.) : *S'il y tombe un bœuf ou un âne;* or, il s'agit du bœuf seul, non de ses ustensiles, ou de l'âne, et non de son harnais[1]. Il semble du reste que c'est une déduction par a fortiori : Puisque dans un puits pouvant causer seulement des dommages, le propriétaire n'est pas responsablede la mort[2], mais des vases brisés, à plus forte raison doit-il être responsable de ces derniers dans un puits de 10 palmes, où les suites d'un accident mortel lui incombent.

Aussi il est dit : *S'il y tombe un bœuf ou un âne*, le bœuf seul et non ses ustensiles, ou l'âne seul sans son harnais.

« Si un bœuf sourd ou sans instinct ou trop jeune tombe dans le puits, le propriétaire de ce dernier est responsable. » Il est bien entendu, dit R. Eleazar, qu'il s'agit de ces défauts inhérents à l'animal lui-même (non à son maître). Si un garçon ou une petite fille, un esclave ou une femme esclave y tombe, le propriétaire est acquitté. »

8 (10). Ce que l'Écriture dit du bœuf se rapporte à tous les animaux. Ainsi, quand un animal quelconque tombe dans un puits, il faut payer le dommage. Lors du retrait des animaux du mont Sinaï (à la promulgation du décalogue), il fallut les retirer tous. Si un individu a volé un animal quelconque, il faut payer le double. Si un individu a trouvé un animal quelconque perdu, il faut remplir les devoirs prescrits pour rendre les choses perdues (Deut. XXII, 1, 2). Si un animal quelconque succombe sous le fardeau, il faut lui venir en aide (Exode, XXIII, 5). Le précepte de *ne pas museler le bœuf lorsqu'il foule le grain* (Deuter. XXX, 4). Celui de *ne pas labourer avec un bœuf et un âne accouplés* (ibid XXII, 10), et le repos sabbatique (ibid. V, 14), se rapportent également à tous les animaux. Pourquoi donc la Bible parle-t-elle du bœuf et de l'âne? C'est que ces animaux sont les plus communs.

Pour « l'animal qui tombe dans un puits » on le sait de ce qu'il est dit (ibid) : *Si un bœuf ou un âne y tombe.* « *Lors du* retrait des animaux du mont Sinaï », il est dit (ibid. XIX, 13) : *Ni bête, ni homme, ne vivrait pas.* « Si un individu a volé un animal, il doit payer le double », car il est dit (ibid. XXII, 13) : *Soit bœuf, soit âne.* « Si l'on a trouvé un animal quelconque perdu, il faut le restituer, car il est dit (ibid. XXIII, 4) : *Tu le lui ramèneras.* « Si l'animal succombe sous la charge, il faut l'aider », car il est dit (ibid. 5) : *Tu ne l'abandonneras pas.* « Il ne faut pas museler le bœuf lorsqu'il foule le grain, selon ces mêmes termes (Deutéron. XXV, 4). Le précepte de ne pas labourer

1. V. Mekhilta, sect. Mischpatim, ch. 11. 2. Ci-dessus, § 7.

avec des animaux hétérogènes est exprimé en ces termes (Lévit. XIX, 19): *Tu n'accoupleras pas tes bêtes avec d'autres de différentes espèces.* Enfin le repos sabbatique est prescrit par ces mots (Exode, XXIII, 12): *Afin que ton bœuf et ton âne se reposent.*

« Il s'agit d'animaux ou d'oiseaux de ce genre ». Samuel dit: Le canard maritime avec le canard terrestre (quoique semblables) constituent un mélange interdit. R. Yossé dit: Notre enseignement[1] ne s'exprime pas de même, mais dit que le bœuf ordinaire avec le bœuf sauvage, ou l'âne ordinaire avec l'âne sauvage forment un mélange défendu. Resch Lakisoh dit: Rabbi, en parlant d'animaux et d'oiseaux de ce genre, a énoncé un enseignement plus général, englobant les deux séries précitées. R Yohanan dit: j'ai appris à l'école de Lévi que le mélange du coq et du faisan, φασιανός, ou du coq avec le paon, ταώς, quoique semblables entre eux, constituent un mélange interdit[2].

CHAPITRE VI

1. Si un individu après avoir fait entrer sa brebis à l'étable ferme la porte comme il faut, et si la brebis sortant ensuite cause un dommage, il est acquitté; s'il n'a pas bien fermé la porte, il doit payer le dommage. Si la paroi de l'étable s'est écroulée pendant la nuit, ou si des voleurs l'ont brisée, et la brebis sortant a causé un dommage, il est acquitté. Si les voleurs ont fait sortir la brebis qui a causé un dommage, les voleurs doivent payer le dommage.

R. Il a dit au nom de R. Yanaï: L'avis de la Mischnâ disant qu'en cas de clôture suffisante, le propriétaire est acquitté, est contesté; R. Eleazar dit que cet avis est d'accord avec tous (même avec R. Meir). Puis R. Ila dit en son propre nom: il y a lieu de préférer l'avis de R. Eleazar, car le précepte biblique de la surveillance est applicable non au corps, mais aux cornes. En somme quel avis l'emporte? Resch Lakisch dit aussi que l'avis de la Mischnâ est contesté, contrairement à l'avis de R. Eleazar (donc, l'avis de R. Yanaï l'emporte). Un enseignement dit[3]: Selon R. Eliézer b. Jacob, en tous cas (soit pour l'animal *tam*, soit pour le *mouàd*), la moindre clôture suffit pour qu'il y ait dispense. Jusqu'ici on sait la dispense en cas de clôture des 4 côtés (tous solides); mais si le quatrième côté était défectueux, et l'animal par son élan l'a renversé, quelle est la règle? On peut la résoudre à l'aide de ce qui suit[4]: Si un mur est tombé par le vent d'orage ou de tempête, bien que construit convenablement, le propriétaire est acquitté; si non, il est responsable des dégâts. Or, il va sans dire qu'il s'agit du cas où le mur ruiné était entouré

1. Tossefta, tr. Kilaïm, ch. 1. 2. J., tr. Kilaïm, I, 6. 3. Tossefta, ch. 5.
4. Tossefta, tr. Baba mecia, ch. 11.

de trois murs solides qui ont tous tombé (de même ici pour l'animal échappé).

On a enseigné [1] : R. Josué dit que quatre individus n'ont pas besoin en justice humaine de payer le dommage causé, mais ils le doivent moralement, et la Providence ne leur pardonnera qu'apres dédommagement: 1° Celui qui sait pouvoir offrir une attestation en faveur de quelqu'un et s'en abstient; 2° Celui qui salarie des faux témoins de façon à faire débourser autrui injustement (au profit d'un tiers); 3° Celui qui pousse une gerbe de blé près d'un foyer; 4° Celui qui ouvre une brèche devant un animal. — « Si des voleurs ont fait sortir la brebis qui a causé un dommage, ils doivent le payer ». C'est vrai, dit R. Oschia, lorsqu'ils l'ont fait sortir pour la voler (elle entre alors dans leur domaine); mais s'ils l'ont fait sortir pour la perdre seulement, ils ne sont pas responsables.

2. Si le propriétaire a laissé la brebis exposée au soleil [2], ou s'il l'a remise sous la garde d'un sourd-muet, d'un fou ou d'un mineur, et qu'elle soit sortie causant un dommage, il doit le payer. S'il a remis sa brebis au berger, la responsabilité tombe sur le berger. Si la brebis est tombée dans un jardin, et qu'elle ait profité du dommage causé, son propriétaire paie selon le profit qu'il en a eu [3] ; si elle est entrée simplement dans le jardin et y a mangé, son propriétaire paie selon le dommage causé. Comment paie-t-on selon le dommage? On estime ce que le champ, qui donne un *saah* de fruit, valait avant que la brebis en ait mangé une partie, et ce qu'il vaut à présent [4]. R. Simon dit : Si la brebis a mangé des fruits mûrs, le défendeur paiera la valeur des fruits mûrs qu'elle a mangés, soit un *saa*, soit deux (selon la quantité).

On a enseigné [5] : Si un berger a livré son troupeau à un second berger, le premier est seul responsable des accidents, le propriétaire ayant confiance en lui, non le second. Rab et Resch Lakisch disent tous deux : Dès que le premier berger a transmis le troupeau à un autre, il n'en est plus responsable. Ainsi l'a dit aussi la Mischnâ : « S'il a remis les brebis à un autre berger, la responsabilité incombe à celui qui a pris sa place ; si la brebis est tombée dans un jardin, et qu'elle ait profité du dommage causé, son propriétaire paye selon le profit qu'elle en a ». R. Houna dit : c'est vrai que le profit seul sera payé lorsque l'animal est tombé sur de la verdure, qu'il a ainsi gâtée (sans se heurter à terre), mais si l'animal s'est levé et a mangé sur place, son propriétaire devra payer les dégâts causés, ainsi qu'il est dit : « Si elle est entrée simplement au jardin et y a mangé, son propriétaire payera selon le dommage causé ». R. Yossé b. R. Hanina dit au contraire : Si l'animal a dévoré la plate bande où il est tombé par accident ; son propriétaire est ac-

1. Tossefta, tr. Schebouoth, ch. 3. 2. En un lieu trop chaud pour qu'elle puisse rester en place. 3. Non selon le dommage qu'elle a causé. 4. Au lieu d'estimer, dit Raschi, la valeur de la partie mangée. 5. Tossefta, ch. 6.

quitté, mais si l'animal est allé sous une autre bande voisine, et y a causé un dégât, son maître doit le payer. R. Yohanan et Resch Lakisch disent tous deux que si même l'animal s'est mis à paître dans tout le jardin, son maître reste acquitté (en raison de l'accident originel de la chute) ; il n'y a jamais de responsabilité que lorsque l'animal quitte le jardin pour aller à la rue, puis va de la rue à un autre jardin. La question est de savoir comment on juge le cas où l'animal étant tombé dans le jardin en sort et va manger de la verdure dans un autre jardin ? (Est-ce une entrée simple, ou non ?) Selon l'avis de R. Yossé b. Hanina, son maître devra certes payer le dégât, car d'après cet avis il n'y a de dispense que pour le dégât commis sur la plate-bande où l'animal est tombé, non au delà; donc ici, s'agissant d'un autre jardin, le payement est dû. Mais il y a doute, selon l'avis de R. Yoḥanan et Resch Lakisch, puisqu'ils disent : Si même l'animal s'est mis à paître dans tout le jardin, son maître reste acquitté. Il n'y a jamais de responsabilité que si l'animal quitte le jardin pour aller à la rue, puis va de la rue à une autre jardin (d'après eux aussi, on peut conclure à l'acquittement). Si l'animal est tombé dans un endroit où il pouvait régulièrement marcher (sans obstacle forcé), ou s'il a marché dans un endroit où il y avait probabilité qu'il tombera, quelles seront les responsabilités ? (Au premier cas, son maître devra-t-il payer la seule part du profit tiré, ou le montant total du dommage en raison de la facilité de l'accès ? Par contre, au second cas, en raison de l'inégalité du sol, son maître n'était-il pas tenu de le surveiller ?) Ce n'est pas l'objet d'un doute, répondit R. Yossé b. Hanina, selon les termes de la Mischnâ : « Si l'animal est tombé » (sans se préoccuper de la difficulté ou facilité du terrain), ou « Si la brebis est entrée, etc. ». Le doute a lieu en ces cas : Si la brebis est tombée dans un endroit où il y a lieu de tomber, est-ce semblable au cas où elle serait tombée dans un endroit où l'accès est facile ? (En ce cas de chute, son maître doit-il payer seul, lorsque en cas d'entrée simple il aurait à payer le montant total du dégât ?) Il faut donc poser les deux questions : 1° Le propriétaire doit-il payer le profit, sans souci de la facilité ou difficulté quant à la place où l'animal est tombé, ou sera-t-il acquitté en raison de la force majeure du sol ? Et de même 2° il faut poser la question inverse : Le maître devra-t-il le montant total du dégât (en raison de la difficulté notoire de l'état du sol exigeant sa surveillance) ? (question non résolue).

On a enseigné [1] : On n'estime pas le dégât d'une plate-bande dans un sol d'une contenantce d'un kour, car ce serait au détriment du défendeur, le dégât étant insignifiant, ni dans un sol de la contenance d'un kab ; car ce serait trop à l'avantage du demandeur ; mais on l'estime dans un sol d'un saa, et combien un tel champ valait avant le dégât. R. Juda dit : On estime le dégât d'après le sol et non d'après lui-même, lorsque l'animal a dévoré p. ex. les bourgeons des figues, ou ceux de la vigne ; mais s'il a mangé des vesces, ou

1. Tossefta, ch. 6.

des figues hâtives, on estime les fruits comme entiers. R. Juda dit au nom de R. Akiba : Si l'animal a mangé des fruits mûrs, son maître les paiera comme tels ; s'il a mangé de jeunes plants, on les estime parfois comme tels [1], et parfois d'après le sol de la valeur d'un saa. R. Simon b. Juda dit, au nom de R. Akiba : Du blé non arrivé au tiers de la maturité est compté comme plant. A l'école de R. Yanaï on a dit : On estime un sol de 3 cabs(= 1/2 saa) pour 60 Tirkab (= 30 saa). R. Yossé b. R. Houna dit : On estime une tige comme 60. Un homme vola une datte sèche; on rapporta le fait à Samuel, qui dit d'estimer combien le palmier valait (et quelle est la différence) ; c'était, dit R. Yossé b. R. Aboun, une figue à confire.

3. Si un individu met son blé dans le champ d'un autre sans permission, et l'animal qui appartient au propriétaire du champ le mange; le propriétaire est acquitté. Si l'animal, se heurtant contre le tas de blé, se blesse, le premier individu doit payer le dommage. S'il y met son blé avec permission et l'animal le mange, le propriétaire de l'animal doit payer le dommage [2].

4. Si un individu remet le feu à la garde d'un sourd-muet, d'un fou, ou d'un mineur, et que le feu cause un dommage, il est acquitté par le tribunal des hommes, mais est condamnable par la justice du Ciel. S'il le remet à la garde d'un homme jouissant de ses facultés intellectuelles, cet homme en est responsable et doit payer le dommage. Si un individu, apporte d'abord le feu, puis un autre apporte du bois pour l'allumer, le deuxième est responsable ; si le premier a apporté le bois et le deuxième le feu, c'est encore le deuxième qui est responsable. Si un troisième individu a allumé le bois, le troisième est responsable, et non les deux premiers, si un vent extraordinaire l'a allumé, les deux individus sont acquittés.

Hiskia dit : la dispense de la Mischnâ a lieu au cas où l'on a livré à l'un de ces individus un charbon enflammé ; mais celui qui aurait livré une flamme ardente serait responsable des suites. Selon R. Yohanan, soit pour le charbon, soit pour la flamme, il n'y a pas de responsabilité. Contre l'avis de Hiskia (supposant qu'il s'agit d'un charbon livré par autrui), est-ce à dire que si l'on voit rouler dans la rue un charbon d'autrui que l'on n'éteint pas, on ne serait pas acquitté ? (Est-on tenu de l'éteindre ?) Il s'agit du cas, fut-il répondu, où l'on a livré un charbon, ou une flamme déjà abandonnée par quelqu'un, de sorte que l'on ne peut rien conclure de là. D'après une version, le terme de la Mischnâ (au sujet de l'intervention d'autrui, ou du vent) est « allumer » ; d'après une autre version, c'est « souffler ». La première version a pour base ce verset (Exode, III, 2) : *comme une flamme de feu*. La seconde version a

1. Si le fruit est important. 2. Une objection de R. Isaac sur ce §, réfutée par R. Yossé b. Aboun, se retrouve ci-dessus, V, 4.

pour base ces mots (Jérémie, II, 9) : *il était en mon cœur comme une flamme brûlante*.

« Si un fort vent l'a allumé, les deux individus sont acquittés ». Ces mots, dit-on là-bas (à Babylone), sont applicables à un vent violent d'orage ; mais pour un vent auquel le monde est habitué, le dommage devra être payé. R. Yoḥanan et Resch Lakisch disent tous deux ; même en présence d'un vent auquel le monde est habitué, tous deux sont acquittés, car le vent extraordinaire n'arrive pas toujours (et l'on ne s'en préoccupe pas).

5. Si un individu allume un feu qui brûle du bois, ou endommage des pierres, ou la terre, il doit payer ; car il est écrit : « *Si le feu sort et trouve des épines, consume la gerbe ou le blé sur pied ou endommage le champ, il doit payer* (Exode, XXII, 6).

Si le feu qu'il a allumé a causé un dommage, après avoir sauté sur un mur haut de quatre aunes [1], ou après avoir passé une grande route, ou un fleuve, le maître est acquitté.

Chaque terme de ce verset est indispensable, car le mot *épine* a cela de particulier qu'il s'agit d'un objet qui d'ordinaire brûle vite, et l'on aurait pu croire que le précepte en question ne se rapporte qu'à de tels sujets ; aussi est-il dit *gerbe*. Si ce dernier mot seul était cité, on eût supposé comme similaire qu'il s'agit seulement d'objets détachés du sol ; aussi y a-t-il *blé sur pied*. D'autre part, les deux termes ont cela de particulier qu'il s'agit d'objets brûlant vite ; mais d'où sait-on la règle si le feu a léché le luminaire, ou calciné des pierres? Aussi il est dit : *ou le champ*. Pourquoi alors ne pas employer les termes : épine, blé sur pied, champ, et non celui de *gerbe* ? D'après R. Juda, qui applique ce dernier terme à la déduction que l'incendiaire est responsable de tout le contenu de la gerbe, on comprend son emploi ; mais d'après les autres sages, qui prescrivent de payer en cas d'incendie la gerbe seule, savoir le froment ou l'orge, pourquoi après l'emploi du mot *champ*, ajouter celui de *gerbe* ? (Question non résolue). « Si le feu allumé a causé un dégât après avoir sauté sur un mur haut de 4 coudées, ou sur la voie publique, ou sur un fleuve, l'incendiaire est acquitté ». Il s'agit là, dit Rabba, d'un feu vertical ; mais pour celui qui se propage horizontalement, tous sont d'avis que la responsabilité est maintenue. Selon R. Yoḥanan, au contraire, il s'agit là d'un feu qui se propage horizontalement ; mais pour le feu qui brûle en s'élevant, tous sont d'avis d'acquitter l'auteur du feu.

6. Si un individu allume chez lui le feu, qui passe dans le domaine d'un autre et cause un dommage, quel espace (ou quels obstacles) doit-il comprendre, pour que l'individu ne soit plus responsable de ses ravages ? R. Eleazar b. Azariah dit : Si le feu a dû passer par la moitié de l'espace nécessaire pour obtenir un kour (mesure de blé), le proprié-

1. Dépassant d'autant le bois qui brûle.

taire est acquitté ; R. Eliézer dit : la mesure sera de 16 aunes, selon la mesure de la voie publique. R. Akiba dit : 50 aunes. R. Simon dit : on ne peut pas établir de règles générales ; tout dépend de la nature de l'incendie et des circonstances.

On a enseigné [1] : Un jour, un incendie traversa le Jourdain, tant il était violent. « Quel espace le feu doit-il comprendre » (pour éviter à son auteur la responsabilité)? R. Eliézer dit: « La mesure sera de 16 aunes, selon la mesure de la voie publique », et en cas de vent, 30 coudées ; R. Juda dit 30 coudées, et en cas de vent 50. R. Akiba dit 50, et en cas de vent 100. Un jour, en un lieu d'Arabie, le feu sauta à plus de 300 coudées. Toutes ces mesures sont vraies lorsque le feu saute spontanément ; mais si du bois se trouve échelonné devant lui, ou s'il continue de se propager, fut-ce jusqu'à un mille, l'incendiaire est coupable. Si le feu traverse un cours ou un canal large de 8 coudées, l'auteur du feu est acquitté.

7. Si un individu allume un feu qui amène l'incendie d'un tas de blé et des objets qui étaient cachés dans ce tas, selon R. Judah, il doit payer pour le blè et pour les objets cachés ; les autres docteurs disent ; il ne doit payer que pour le tas de blé ou d'orge, non pour les objets cachés[2]. S'il y avait dans le tas une chèvre attachée et un esclave auprès, il paiera aussi pour la chèvre[3]. Mais si l'esclave était attaché et la chèvre libre, il ne paiera rien[4]. Les autres docteurs (qui ne font pas payer pour les objets cachés dans le blé) sont d'accord avec R. Juda que, si l'individu cause l'incendie d'une maison, il doit payer pour tous les objets qui y sont cachés ; car on a l'habitude de mettre tous les objets dans les maisons (le défendeur est donc responsable).

R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : Les Sages admettent, d'accord avec R. Juda, que l'incendiaire est responsable des ustensiles de culture qui seraient enfouis dans la gerbe, car c'est l'usage de les placer là. Est-ce que R. Juda n'est pas en contradiction avec lui-même, car ailleurs il dit[5] : Pour tout ce qui est enfoui en terre, poireaux et oignons, le droit d'oubli n'est pas applicable, et il en est exclu, tandis qu'ici il englobe ce qui est enfoui dans la série des dégâts par le feu? Par contre, fût-il répondu, R. Juda interprète ici que l'on déduit du terme superflu *gerbe*, l'obligation du payement, applicable à tout ce qu'elle contient. De même les autres sages se contredisent : Ils disent que les objets cachés sont englobés dans la loi sur l'oubli, tandis qu'ici ils l'excluent de l'obligation du payement. C'est qu'ailleurs, par analogie entre les termes *blé sur pied* et *champ*, tout ce qui est à découvert est soumis à cette loi, et du terme *moisson* qui suit, on

1. Tossefta, ch. 6. 2. C'est contraire à l'habitude de cacher là des objets. 3. Elles s'y trouvent souvent. 4. Car, pour l'homme tué, il y a la peine capitale. 5. Tr. Péa, IV, 9.

aboutirait à la même exclusion (de sorte que les deux exclusions se suivant, on en déduit une extension). R. Abahou n'a-t-il pas dit au nom de R. Yohanan : Les sages admettent d'un commun accord avec R. Juda que l'incendiaire est responsable des ustensiles de culture qui seraient enfouis dans la gerbe, car c'est l'usage de les placer là? (Et si, par suite du texte biblique, les sages n'imposent pas l'obligation de payer le dégât de ce qui est caché, pourquoi est-ce obligatoire ici pour les ustensiles?) En effet, répond R. Osshia, il y a une autre raison : il s'agit de la combustion faite chez lui, d'ustensiles que l'on n'a pas l'habitude de cacher, et comme il n'y a pas de témoins attestant la présence des ustensiles, le serment devra être déféré; mais s'il y a des témoins attestant leur présence, tous s'accorderaient à dire comme R. Juda que le payement est dû. Ainsi, l'on a enseigné[1] : Si un monceau de froment est couvert par de l'orge, ou à l'inverse un monceau d'orge couvert de froment, on donnera un monceau d'orge ; et R. Juda reconnaît comme les sages que le prêteur d'un emplacement qui aurait laissé là des vases, n'y aura pas droit en cas d'incendie. Un homme a mis en dépôt chez un autre un sac fermé ; et comme il arriva un accident (vol ou perte), le défendeur prétendit que le sac contenait des déchets (du son), tandis que le demandeur prétendait son sac plein de soie, μέταξα ; le demandeur, sous la foi du serment, a droit à sa réclamation. Mais, dit R. Yohanan, ce dernier peut-il imposer au défendeur des objets en dehors de son usage habituel ? Cette question peut se résoudre par ce qui suit[2] : le fermier de Bar-Ziza confia à quelqu'un une livre d'or. A la mort de Bar-Ziza et de son fermier, les héritiers de l'un et de l'autre vinrent plaider devant R. Ismaël b. R. Yossé, qui dit : Chacun sait que tout ce qui appartient au fermier de Bar-Ziza provient de ce dernier ; qu'on le donne donc aux fils de Bar-Ziza. Celui-ci laissa par devers lui des fils majeurs et des mineurs. R. Ismaël laissa l'ordre que les majeurs prennent leur part, et que celle des mineurs soit réservée jusqu'à leur majorité. Sur ce, R. Ismaël b. R. Yossé mourut. La cause fut portée devant R. Hiya, qui dit: il arrive parfois aux gens de ne pas vouloir faire connaître leur avoir, qui ici est au fermier, donc il faut distribuer le reliquat aux fils de ce dernier. Mais, fut-il répliqué, le dépositaire a déjà remis la moitié aux fils de Bar-Ziza[3] ? Soit, fut-il dit, la première remise remonte au précédent tribunal, et la remise actuelle aux juges actuels. Est-ce que les fils du fermier peuvent demander aux héritiers de Bar-Ziza de leur restituer la première remise ? Non, car ces derniers peuvent aussi arguer que la remise a été faite par ordre du tribunal. Est-ce que les mineurs peuvent demander aux majeurs de partager avec eux ce qu'ils avaient reçu ? Pas davantage, car ces derniers peuvent arguer avoir fait une trouvaille. De même, dit R. Isaac, les mineurs ne peuvent rien réclamer aux fils majeurs, qui ont pour ainsi dire été favorisés par un don.

1. Tossefta, ch. 6. 2. Tr. Scheboučth, VII, 2 (f. 37). 3. V. B., tr. Synhédrin, f. 29b ; le texte a été corrigé d'après les mots restitués par Lonzano. V. Buber, *Haasif*, II, p. 326, d'après le passage parallèle.

8. Si une étincelle sort de la forge et cause des dommages, le forgeron doit les payer. Si un chameau passe dans la rue, chargé de filasse qui pénétrant dans une boutique y prend feu et brûle la maison, le propriétaire du chameau doit payer le dommage. Si le boutiquier a placé sa lumière au dehors, il paiera le dommage. R. Juda dit : si c'était à la lumière de Hanuca [1], il est acquitté.

On a enseigné [2] : selon R. Juda, à la lumière de Hanuca, le boutiquier est acquitté, en raison du devoir religieux ; selon les autres sages, même en ce cas il est responsable (et tenu de veiller). De même, celui qui établit la Soucca à la porte de sa boutique au jour de la fête des tentes, bien qu'il s'agisse d'un devoir religieux, sera responsable du dégât, si un passant se blesse auprès de cette tente.

CHAPITRE VII

1. L'amende du double imposée au voleur est plus souvent prononcée que l'amende du quadruple ou du quintuple, car le voleur paie le double pour tout ce qu'il a volé, soit un animal, soit un objet inanimé ; tandis que l'autre amende ne s'applique qu'au vol d'un bœuf ou d'un agneau, comme il est dit : *Si quelqu'un vole un bœuf ou un agneau, et qu'il le tue ou le vende, il paiera 5 bœufs pour le bœuf et 4 agneaux pour l'agneau* (Exode, XXI. 37). Celui qui vole à un voleur, n'est pas obligé de payer le double ; de même que celui qui tue l'animal d'un voleur, ou celui qui le vend, n'est pas obligé de payer le quadruple ou le quintuple.

D'où sait-on que même pour les objets inanimés l'amende du double soit imposée au voleur ? De ce qu'il est dit (ibid) : *si l'on trouve*, dont le dernier terme est explétif. Par les termes du texte, *bœuf*, *âne*, *ou agneau*, on eût supposé qu'il s'agit seulement d'animaux ; mais comme il y a aussi le mot *vivant*, on en déduit qu'il y a lieu de l'appliquer à tous les êtres vivants, y compris les oiseaux. Par le mot *vol*, on sait qu'il faut y englober tous les objets mobiliers ; et d'autre part en employant les termes *bœuf*, *âne*, *ou agneau*, on ne saurait avoir en vue les animaux seuls qui peuvent servir en sacrifice sur l'autel, détail applicable seulement au bœuf et à l'agneau. C'est qu'en effet les termes de détails, enseigne R. Ismaël, ont en vue d'exclure : 1° le vol de terrains de l'amende du double, car ce ne sont pas des objets mobiliers ; 2° les esclaves dont le profit consiste dans l'usage ; 3° les contrats qui servent seulement de preuve d'une dette. R. Abahou demanda pourquoi dans notre Mischnâ n'a-t-on pas parlé aussi de ce que l'amende du double est imposée

1. A la fête des Macchabées, on illumine au dehors. 2. Ibid.

au dépositaire qui déclarerait à tort avoir été volé, ou à des associés qui voleraient, auxquels n'est pas applicable l'amende du quadruple? (question non résolue).

On a enseigné : Est-ce à dire que de l'expression « il a été volé de la demeure de l'homme » on exclut le cas du vol de la demeure d'un emprunteur? (Pour ce dernier l'amende du double n'est-elle pas imposée?) Certes non, car le précepte même employant le terme *prochain* s'applique à un emprunteur. Si un voleur prend un objet à celui qui l'a déjà volé, il ne paye pas l'amende du quadruple ; s'il a volé et qu'à son tour il ait été volé, puis le propriétaire faisant comparaître le second en justice, lui impose le serment, il jure n'avoir pas volé, puis il avoue son délit, dira-t-on que le propriétaire peut se faire rembourser du second voleur, et en raison du faux serment prêté, le premier est tenu d'offrir un sacrifice pour faux serment? Ou dira-t-on que le propriétaire n'ayant pas de recours au second voleur mais au premier, la négation du second n'a pas d'importance, et malgré son aveu il ne devra pas de sacrifice pour faux serment? (Question non résolue). Si quelqu'un a volé un objet qui lui a été volé à son tour, lorsque le second aura l'intention de restituer le vol, comment opérera-t-il? Si l'on dit de le rendre au propriétaire, il est à craindre que celui-ci ne le fasse pas savoir au premier voleur, qui resterait sous le coup d'une réclamation ; si l'on dit de le rendre au premier voleur, il est à craindre qu'il ne le fasse pas savoir au propriétaire ; comment donc faire? Le second le rendra au propriétaire, en présence du premier voleur.

2. Si deux témoins affirment qu'un individu a volé un agneau ou un bœuf, et les mêmes témoins ou d'autres déposent qu'il a tué l'animal ou qu'il l'a vendu, le voleur paie l'amende du quadruple ou du quintuple. Si le voleur l'a vendu le samedi, ou pour le culte païen, ou s'il a tué l'animal le jour du *kipour*, ou s'il a volé l'animal à son père et qu'il l'ait tué ou vendu avant la mort du père [1], ou s'il a volé et tué l'animal qu'il a ensuite offert au trésor sacré, il est dans tous ces cas obligé de payer le quadruple ou le quintuple. S'il a volé l'animal et qu'il l'ait tué pour un usage médical, ou pour le donner aux chiens, ou s'il a tué l'animal volé et que l'animal se trouve être *trefa*, ou bien si le voleur a tué l'animal volé dans le temple [2], le voleur paie l'amende du quadruple ou du quintuple. R. Simon dit : il ne paie pas cette amende dans les deux derniers cas [3]. — [4].

3. Si 2 témoins ont déposé, qu'un individu a volé un agneau ou un bœuf, qu'il a tué ou vendu, puis les témoins ont été démentis (par un

1. Cf. J., tr. Kethouboth, II, 2. 2. C'est interdit si l'animal n'est pas destiné aux sacrifices. 3. Pour l'animal *tréfa* ou que le voleur a tué au temple, car dans ces deux cas il est défendu de manger de la viande de cet animal. 4. La Guemara sur ce §, se trouve traduite au traité Kethouboth, III, 1 (t. VIII, p. 74).

alibi), ils doivent payer tout ce qu'ils ont voulu faire payer à l'individu en l'accusant faussement. Si 2 témoins ont déposé qu'un individu a volé un agneau ou un bœuf, puis deux autres témoins ont déposé que le même individu a tué ou vendu cet animal, ensuite tous les témoins ont été démentis (par un alibi), les premiers témoins paient le double, et les derniers paient le triple. Si les derniers témoins sont seuls démentis, l'accusé paie le double, et les derniers témoins paient le triple. Si un seul des derniers témoins est démenti, le dernier témoignage est annulé. Si un seul des premiers témoins est démenti, les deux témoignages sont annulés ; car si l'accusé n'a pas volé, il n'y a pas d'amende pour avoir vendu, ou tué un animal qui ne vient pas du vol.

Il résulte de cette Mischnâ, dit R. Zeira [1], que le témoin convaincu de faux n'est pas seulement rendu impropre, depuis que le tribunal l'a jugé tel, mais il est devenu tel par lui-même, par son assertion faussse (rétroactivement). On a de même enseigné [2] : Si deux témoins affirment qu'il a volé, puis égorgé et vendu un animal, et ensuite ils ont été convaincus de faux pour l'égorgement, le voleur paiera l'amende du double, et les témoins l'amende du triple. Toutefois, dit R. Yossé, c'est seulement vrai lorsqu'on se trouve en présence de deux témoins et de deux déclarations ; mais s'il n'y a qu'un témoignage et une déclaration, le tout est annulé par suite de l'annulation partielle.

En quoi consiste cette annulation partielle et totale ? Si p. ex. des témoins viennent à la date du 10 Nissan attester qu'un tel a volé un bœuf le 1er Nissan, l'a égorgé et vendu le 10 Nissan, puis le 15 Nissan, ils sont convaincus de faux, tous les témoignages présentés entre le 10 et le 15 Nissan sont rétroactivement considérés comme nuls. Selon R. Abba b. Mana, on admet que cet enseignement relatif aux témoignages n'est pas relatif à des époques différentes, mais se rapporte à des déclarations faites dans un même lieu (voilà pourquoi une inexactitude partielle entraîne l'annulation totale), et l'on ne peut rien prouver par là, quant à la rétroaction de l'annulation. On a enseigné [3] en effet : en quel cas le témoin devient-il impropre à l'avenir ? Si un homme détient un objet par devant deux témoins la 1ere année, devant deux autres témoins la 2me année, et enfin devant deux autres témoins la 3e année, ces trois séries de témoignages se confondent en une seule pour la présomption totale ; si donc la première série ou la dernière est convaincue de faux, on ne peut pas la condamner au payement de ce chef ; à la seconde série, le témoignage sert au moins une fois (pour l'année courante), et à la 3eme série on se trouve en présence de deux témoignages (pour les deux années). Comment peut-on dire qu'il s'agit dans l'enseignement précité de témoignages émis dans un même lieu, puisque le cas invoqué ne lui ressemble pas ? Il s'agit au con-

1. Tr. Maccoth, 1, 4 (8). 2. Tossefta, ch. 7, fin. 3. Tossefta, tr. Baba bathra, ch. 2.

traire là de témoignages nombreux (comptant séparément chaque annuité).

L'avis de la Mischnâ sur le payement de l'amende a lieu au cas où les témoins du vol et ceux de l'égorgement ont comparu ensemble (et chaque série payera son dû en cas de faux); mais si les témoins du vol n'ont pas été accueillis par le tribunal, puis les témoins de l'égorgement ont attesté ce dernier fait, le tribunal leur dira : Sachez que nous n'avons pas accueilli les témoins du vol, et que par votre attestation nous les recevons. Lorsqu'alors les seconds témoins sont convaincus de faux, ils devront aussi payer l'amende pour le premier faux attesté du vol. R. Ḥiskia s'exprime à l'inverse : selon lui, l'avis de la Mischnâ sur le payement de l'amende a lieu au cas où les témoins du vol et ceux de l'égorgement ont comparu ensemble. Mais si les témoins de l'égorgement venus d'abord n'ont pas été accueillis, puis le vol a été attesté, le tribunal leur dira : Sachez que les témoins de l'égorgement venus d'abord n'ont pas été accueillis, et nous les croyons maintenant à la suite de votre attestation. Par conséquent, si les témoins du vol sont convaincus de faux, ils paieront aussi l'amende, due par les témoins de l'égorgement.

4. Si 2 témoins disent qu'un individu a volé un agneau ou un bœuf, et qu'un seul déclare l'avoir vu vendre ou tuer l'animal, ou l'on ne connaît cette action que par l'aveu du voleur, il paie l'amende du double pour le vol, non la 2e de 4 agneaux ou 5 bœufs.

(5). S'il a volé, tué et vendu l'animal le samedi, ou s'il la tué comme sacrifice à une idole, ou s'il l'a volé à son père, qui est mort ensuite, et qu'il ait vendu ou tué l'animal après la mort du père, ou s'il a consacré l'animal volé, puis l'a tué et vendu, le voleur paie l'amende du double, mais il ne paie pas celle du quadruple ou quintuple[1].

Selon R. Simon, s'il vole un animal consacré dont il est responsable, il devra le payer 4 ou 5 fois; si c'est un animal dont il n'est pas responsable, il échappe à l'amende.

— [2]. D'après qui est-il dit que si un individu a volé et consacré un animal, puis l'a égorgé et vendu, il doive l'amende du double ? (Ne semble-t-il pas que, pour la consécration même, il ne soit pas coupable ?) Ce doit être conforme à R. Simon, qui dit : « S'il vole un animal consacré dont il est responsable, il devra le payer 4 ou 5 fois; si c'est un animal dont il n'est pas responsable, il échappe à l'amende » (donc, la consécration reste au pouvoir de son maître). R. Yousta b. R. Maton demanda : si quelqu'un rachète du trésorier sacré une corbeille de fruits (qui n'avait pas été rédimée), ce rachat soumet-il les fruits à l'obligatisn des dîmes ? Non, répliqua Resch Lakisch, comme il a été dit ici : S'il a volé un animal qu'il a consacré, puis l'a égorgé et vendu,

1. En raison de la peine capitale, il n'y a pas d'autre pénalité : *non bis in idem*. 2. En tête est une phrase reproduite, comme ci-dessus § 2, du tr. Kethouboth, III, 1.

etc. (donc, la consécration n'est pas une vente) ; or, comme il est établi que la consécration n'est pas une vente, de même le rachat n'est pas un achat. Mais Resch Lakisch n'a-t-il pas dit ailleurs [1] que la vente égale le rachat ? C'est vrai, fut-il répondu, pour la faculté de racheter des consécrations et les manger en profane (sans pour cela faire équivaloir le rachat à l'achat). R. Eléazar dit : Si l'on voit quelqu'un égorger un bœuf foncé au milieu d'un bois, il y a présomption que ce bœuf a été volé. Mais n'y a-t-il pas à craindre que cet individu ait trouvé le bœuf spontanément couché là, et qu'il ne soit pas coupable du fait de l'avoir égorgé en cet état ? Il faut ajouter, comme explication, qu'auparavant on a vu le même homme entraîner le bœuf hors du domaine de son maître (alors l'égorgement caché est une preuve du vol). L'égorgement comporte parfois une pénalité que n'implique pas la vente, et vice-versa. Egorger un animal le sabbat entraîne la peine de mort (donc, sans payement d'espèces, et par contre la vente faite en ce même jour laisse le coupable dispensé de payer). R. Yanaï b. Ismaël dit : On trouve que la vente entraîne la pénalité de la mort même le sabbat, car s'il arrivait à un voleur de dire à son prochain . « Arrache-moi tels plants du sol, et acquiers-les pour moi », l'acquisition serait certes valable? Là, répond R. Yossé b. R. Aboun, la culpabilité provient du fait d'avoir arraché, et non d'avoir vendu.

6. Si le voleur a vendu l'agneau ou le bœuf, en se réservant une partie, fût-ce la centième partie, ou bien si le voleur avant de voler l'animal en avait une part comme associé, il paiera l'amende du double pour le vol, mais non celle pour la vente [2]. Il en est de même si le voleur a tué l'agneau ou le bœuf volé, contrairement aux rites [3].

R. Zeira demanda si l'on a vendu par moitié (en deux fois), ou si l'on a vendu la moitié à l'un et la moitié à l'autre, est-ce considéré comme un reste ? On peut le savoir de ce qu'il est dit [4] : Si l'on a vendu un animal en réservant une patte de devant ou de derrière, ou les cornes, ou la tonte, on paiera l'amende du quadruple. Selon R. Eleazar b. R. Simon, pour la vente, sauf réserve des pattes, on paie l'amende du double, et sauf réserve de la vente des cornes et de la tonte, on paie l'amende du quadruple. Selon Rabbi, si on le vend en réservant un membre dont la vie dépend, on ne paiera rien ; si c'est un membre dont la vie ne dépend pas, on paiera l'amende du quadruple : donc la vente par moitié constitue aussi un reliquat qui annule la vente.

(7). Si le voleur a volé l'agneau ou le bœuf dans le domaine de son propriétaire, et qu'il l'ait vendu ou tué au dehors, ou s'il l'a volé au dehors, ou qu'il l'ait vendu ou tué dans son domaine, ou bien encore s'il a volé, vendu ou tué l'animal dehors, il est condamné à l'amende du

1. Tr. Masseroth, V, 1. 2. Au 1er cas il n'a pas vendu l'animal entier, et au 2e cas il en possédait une part. 3. La viande est alors défendue à titre de Nebélah, mort par voie naturelle. 4. Tossefta, ch. 7.

quadruple ou du quintuple. Mais s'il a volé et vendu ou tué l'animal, sans sortir du domaine de son propriétaire, il ne paiera rien.

Si pour le faire sortir il a tiré l'animal qui en est mort avant de sortir du domaine de son propriétaire, il ne paiera pas l'amende.

S'il a soulevé l'animal, ou fait sortir du dom aine de son propriétaire, puis l'animal est mort, il paiera l'amende.

Si le voleur donne l'animal en rachat de son fils aîné (au Cohen) ou à son créancier, ou à un gardien, ou à titre de prêt, ou à celui qui le loue, puis l'un d'eux tire l'animal pour le faire sortir, lequel est mort avant de sortir du domaine de son propriétaire, le voleur ne paiera pas l'amende. Si l'un d'eux a levé l'animal, ou l'a fait sortir du domaine de son propriétaire, le voleur paie l'amende.

7 (10). Il ne faut pas élever du petit bétail, en Palestine [1], mais c'est permis en Syrie et dans les endroits non habités de la Palestine. A Jérusalem, on ne devait pas élever de porcs, de crainte de contaminer les animaux sacrés, et c'est interdit aux cohanim dans le reste de la Palestine comme précaution de pureté. Nul ne doit élever de porc, ni de chien, à moins qu'on ne le tienne attaché. Il ne faut pas dresser des pièges aux pigeons, sauf à la distance de 30 riss d'un endroit habité [2].

R. Mena dit: à celui qui m'expliquera cela, je m'engage de porter au bain son linge blanc (Balnearia) [3], savoir en quoi la Mischnâ (§ 6) déclare qu'il y a dispense ? Le voleur qui a effectué cette livraison est-il acquitté de sa dette, ou est-il acquitté du vol (au point de vue de l'amende du double) ?

Comme « endroit non habité » (§ 7) dit R. Abba, on peut citer Mahir [4], qui occupe un espace de 16 milles carrés. On a enseigné : « A Jérusalem on ne devait pas élever de coq, de crainte de contaminer les animaux sacrés, et aux cohanim c'est défendu dans le reste de la Palestine, à titre de précaution de pureté ». Est-ce à dire qu'à Jérusalem, même les simples israélites doivent se garder de procéder aux élevages en vue de leur pureté? Non, il en est de ceci comme l'a dit R. Josué b. Levi [5] : du verset (Psaume CXXII, 3), *O Jérusalem, toi qui est bâtie, etc.*, on déduit que dans cette ville tous les israélites sont considérés comme associés pour la pureté, pendant les fêtes seulement, non au delà — [6].

1. Le petit bétail gâte les champs. Cf. tr. Demaï, II, 3. V. Neubauer, Géographie, p. 136. 2. On s'exposerait à prendre les pigeons d'autrui. Cf. J., tr. Baba bathra, III, 5 (f. 13c). 3. V. Schuhl, Sentences, p. 360. Lonzano (ed. Buber, dans *Haasif*, II, 327) a une variante défectueuse; la lecture hypothètique proposée par M. Buber, בלניותיה, comme dans B., tr. Baba mecia, fol. 41a, vaut mieux. 4, Ou Mahomeria, un paccage. V. tr. Pesahim, IV, 3 (t. V, p. 51). 5. Tr. Haghiga, III, 6 (t. VI, p. 301). 6. Suit un passage traduit tr. Schebiith, VII, 4 (t. II, p. 394).

« Nul ne doit élever de chien à moins de le tenir attaché à une chaîne ». R. Yossé b. R. Ḥanina dit : L'élevage de chiens peut amener le mal dans la maison, comme il est dit (Job, VI, 14) : *Celui qui n'en peut plus devrait avoir des faveurs de son prochain* (la loi enlève pour ainsi dire par là et détourne le bien. — « Il ne faut pas dresser de piège aux pigeons, sauf à la distance de 30 *riss* d'un endroit habité ». Pourquoi donc plus loin [1] est-il dit que l'on dresse le pigeonnier à une distance de 50 coudées de la ville ? Voici, répond R. Yossé b. R. Aboun, en quoi consiste la distinction : comme emplacement pour la nourriture, la distance de 50 coudées est suffisante, mais le vol de ces oiseaux va jusqu'à 4 milles (= 30 *riss* ; voilà pourquoi il n'est permis de dresser les pièges qu'au delà de cette distance, pour ne pas s'exposer à prendre les pigeons d'autrui).

CHAPITRE VIII

1. Si un individu blesse autrui, il est condamné à cinq paiements : pour le dommage à réparer, pour la douleur, la guérison, l'incapacité de travail, et enfin pour la honte. Comment estime-t-on le dommage ? Si p. ex. l'individu a fait perdre l'œil à la personne, ou lui a coupé la main, ou cassé la jambe, on estime la valeur que la victime aurait eue avant la blessure, vendue comme esclave pour son travail, et celle qu'elle aurait à présent (le défendeur paiera la différence). Comment estime-t-on celle de la douleur ? Si on a brûlé un individu avec une broche ou un fer chaud, fut-ce sur l'ongle, sans blessure visible, on estime ce qu'un homme, comme la victime, voudrait prendre pour supporter tant de souffrance.

On a enseigné [2] : celui qui blesse autrui, en lui occasionnant 5 dommages est condamné à 5 payements ; pour 4, il paiera 4 fois ; pour 3, 3 fois ; pour 2, 2 fois ; pour 1, une fois. Voici un exemple : s'il frappe son prochain sur la main, puis la coupe, il lui devra 5 payements, savoir pour le dommage, la douleur, la guérison, l'incapacité de travail, et enfin pour la honte. S'il frappe la main et qu'elle enfle, il ne lui doit que 4 payements (la main n'est pas perdue pour toujours), pour la douleur, la guérison, l'incapacité de travail et la honte. S'il l'a frappé à la tête, laquelle enfle, il lui doit 3 payements pour la douleur, la guérison et la honte. S'il l'a frappé dans un endroit qu'on ne voit pas : il lui doit 2 paiements, pour la douleur et la guérison. Enfin, s'il le frappe à la main qui tient un paquet (τόμος) de contrat, il ne lui doit qu'un payement, pour la honte. R. Jérémie demanda : si quelqu'un coupe la main d'autrui, puis la coupe une seconde fois plus haut, devra-t-il payer pour la dou-

1. Tr. Baba bathra, II, 5. 2. Tosseſta, ch. 9.

leur produite chaque fois? (Ou ne considère-t-on que l'unité du dommage causé)? (Question non résolue). Il est écrit d'une part (Exode, XXI, 24) : *œil pour œil, dent pour dent*, et d'autre part (Deutéron. XIX, 13) : *son œil ne l'épargnera pas, âme pour âme, œil pour œil;* de cette répétition, on conclut qu'en chaque cas, soit volontaire, soit involontaire, une amende en espèces sera imposée au coupable (au lieu de la peine du talion). Or, il a fallu les deux versets applicables à chacun de ces cas ; car, s'il n'y avait eu qu'un, on aurait pu supposer qu'en cas de fait involontaire seul une amende d'argent sera applicable, et qu'en cas de fait volontaire la peine du talion serait appliquée, mais par la présence des deux versets on sait qu'il y a analogie entre les deux cas. Du reste, la peine du talion n'est pas applicable parfois, lorsqu'un aveugle crève un œil à autrui, ou si un manchot coupe la main d'autrui ; car on ne saurait lui appliquer ce précepte (ibid. 19) : *tu lui feras comme il avait dessein de faire à son frère.* Donc, il en résulte que la punition consistera en une amende d'argent. On estime la douleur si l'on brûle un individu avec une broche ou un fer chaud, fût-ce sur l'ongle sans blessure visible, on estimera etc. Il est écrit (Exode, XXI, 25) : *brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, plaie pour plaie.* Que faut-il entendre par ce dernier terme? Il ne saurait s'agir d'un coup porté qui a fait jaillir le sang [1], puisqu'il est déjà question de meurtrissure ; le dernier terme employé dans ce verset a donc pour but d'indiquer que si l'on a brûlé un individu avec une broche sur la paume de la main et qu'elle est enflée, ou sur la plante du pied et qu'il est gonflé, ou s'il a jeté sur lui de la glace, en une partie non visible du corps, il est tenu de le guérir [2]. — « On estime ce qu'un homme comme la victime voudrait prendre pour supporter tant de souffrance ». R. Zeira l'explique ainsi : on examinera un homme en lui demandant combien il voudrait donner pour ne pas être atteint d'autant de souffrances, et le prix qu'il indiquera sera remis à la victime. Mais, objecta Mar Ouqba, la Mischnâ parle de *prendre* (pour souffrir), et toi tu cites un exemple où il s'agit de *donner*? En effet, fut-il répondu, on demandera à un tel homme combien il prendrait pour supporter tant de souffrances, et le montant servira de base. On a enseigné que Ben Azaï dit [3] : il faut lui payer la perte de nourriture. En quoi consiste cette dernière? En ce qu'auparavant il pouvait manger des lentilles, ou de la verdure, et maintenant, à l'état maladif, il lui faut des œufs ou de la volaille. Cette différence du montant est due à la victime. R. Yossé b. Jacob dit : Lorsqu'un guerrier romain a été malade, il ne se rend au corps d'armée que lorsqu'il a assez mangé pour regagner les jours perdus.

2. Il faut aussi donner le nécessaire pour guérir la victime. S'il apparaît des excroissances à l'endroit malade, et que ce soient les conséquences de la plaie, le défendeur doit donner ce qu'il faut pour les guérir; si

1. Mekhilta, section Mischpatim, ch. 8, fin. 2. Cf. ci-après, § 2. 3. Tosefta, ibid.

elles ne sont pas occasionnées par la plaie, il n'est pas obligé de les guérir. Si la plaie se ferme et se rouvre à plusieurs reprises, le défendeur est toujours obligé de la faire soigner. Mais si la plaie est guérie complètement, il n'est plus obligé de s'occuper de son traitement.

(3) Comment estime-t-on l'incapacité du travail? Si le défendeur a coupé à la victime la main ou le pied, il paiera ce que cette victime, surveillant p. ex, des courges, aurait pu gagner en n'étant pas malade ou alitée par suite de la blessure. Enfin il faut payer pour la honte, dont la valeur varie selon l'honnorabilité ou la position sociale de l'accusé, et celles de la victime [1].

Si un individu a offensé un homme qui était nu, ou un aveugle, ou un homme endormi, il doit payer pour la honte ; si l'homme endormi, a offensé un autre, il est acquitté. Si un individu tombant d'un toit, blesse quelqu'un de manière à lui causer aussi une honte, il doit payer pour le dommage, et non pour la honte, comme il est écrit (Deutéron. XXV, 11) : *elle a étendu la main et l'a saisi par ses parties honteuses*. On ne paie pour la honte que s'il y a eu intention d'offenser.

R. Jérémie demanda : S'il apparaît des excroissances autour de la plaie, et que pour avoir bandé celle-ci, elles se sont fermées, quelle sera la règle? (Les considère-t-on comme conséquence de la plaie, ou non ?) De ce qu'il est dit (ibid. 19) : *Il le fera guérir entièrement*, la répétition superflue de ce terme indique que si le malade n'a pas suivi les prescriptions du médecin, le défendeur n'est pas tenu de le payer (Il en est de même ici). On a enseigné d'autre part : on déduit du texte précité que s'il survient de la chair morte, γύργαθος, à la plaie, le défendeur est tenu de payer pour la guérir. On a enseigné que R. Yossé b. R. Judan dit : S'il apparaît des excroissances autour de la plaie, quoique celle-ci soit fermée, le défendeur devra payer de quoi la guérir, mais il n'est pas tenu de payer le montant du chômage. R. Simon dit au contraire : Le texte nous indique ici ce fait nouveau (contraire à la règle de cinq payements), qu'il devra « dédommager pour le chômage *et* pour la guérison. »

Il est dit ici (§ 3) que l'on considère la victime à l'égal d'un surveillant de courges ; pourquoi d'autre part [2] est-il dit que si cet homme gagnait par jour un Mané il faut lui payer cette somme, ou s'il gagnait un selà, il faut le lui payer? R. Isaac répond : il y a deux causes différentes de chômage avec conséquences différentes : Si quelqu'un frappe la main et la coupe, l'on ne considère plus la victime comme gagnant un Maneh par jour, mais à l'égal d'un estropié qui surveille des courges, puisque le défendeur est tenu de lui payer la valeur représentative de la main coupée. Mais s'il frappe sur la paume de la main qui enfle, ou sur la tête qui gonfle, ou s'il lui jette de la glace sur une partie non visible du corps, il est tenu de pourvoir à la gué-

1. Cf. tr. Kethouboth, III, 7. 2. Tossefta, ibid.

rison de la victime et d'ajouter en ce cas le montant de ce que celle-ci gagne par jour. — On a enseigné[1]: De l'expression « elle a étendu la main », on déduit que la femme d'un délégué du tribunal qui agirait de même ne serait pas coupable. Selon un autre enseignement, on déduit des mêmes termes que la condamnation s'applique à cette même femme d'un délégué judiciaire. Pourtant, il n'y a pas de contradiction entre ces deux avis: Le premier avis se rapporte au cas où l'homme est venu par ordre du tribunal, et la femme a cru devoir l'aider (en ce cas elle est acquittée), mais le second avis se rapporte au cas où l'homme a frappé sans ordre du tribunal. Enfin on a enseigné: Si la femme du second mari intervient, elle n'est pas coupable (ce sont des représailles).

4. Les dommages causés à quelqu'un par un homme sont plus graves que ceux causés par son bœuf, puisque pour une blessure faite par l'homme lui-même, on condamne à 5 paiements: dommage, douleur, guérison, incapacité de travail, honte, et si la blessure est faite par l'homme lui-même à une femme enceinte qui a avorté, on condamne à payer la valeur du fœtus; tandis que pour les plaies faites par un bœuf, on ne paie que le dommage, et si le bœuf a causé un avortement, on ne paie pas pour le fœtus. Si un individu a frappé son père ou sa mère sans le blesser[2], ou son prochain le kippour, il pourait être condamné aux 5 paiements. Celui qui blesse un esclave juif (temporaire) est condamné aux 5 paiements; seulement, si la victime est son propre esclave, il ne paie pas pour l'incapacité du travail[3]. Si un individu a blessé un esclave païen d'autrui, il est condamné aux 5 paiements; selon R. Juda, il ne doit pas être condamné à payer pour la honte.

On a enseigné[4]: Lorsque les témoins déclarent au sujet d'un tel individu qu'il a aveuglé son esclave des deux yeux d'un coup, puis il lui a brisé deux dents d'un coup, l'esclave n'aura pas d'autre dédommagement que d'être affranchi; si le maître lui a fait perdre deux de ces membres l'un après l'autre, l'esclave devient libre par le fait de la perte d'un membre, et pour la seconde perte, le maître devra lui payer un dédommagement (pour la dent). Cette charge prouve, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan[5], que même aux esclaves on doit un paiement pour la honte. —[6].

5 (6.) Le sourd-muet, le fou et le mineur sont des gens avec qui il n'est pas bon d'avoir des querelles: si on les blesse, on est condamné, et s'ils blessent un autre, ils sont acquittés. La rencontre d'un esclave et d'une femme est aussi malheureuse sous ce rapport; car si on les

1. Sifri, sect. Ki-Tetsé, n° 292. 2. V. tr Synhédrin, XI, 2; Torath Cohanim, sect. Emet. 3. Il perd lui-même de ce fait. 4. V. Mekhilta, sect. Mischpatim, ch. 9. 5. V. tr. Guittin, IV, 4. 6. Suit un passage traduit tr. Kethouboth, V, 5 (t. VIII, p. 74).

blesse on est condamné à payer ; mais s'ils blessent un autre, ils sont acquittés[1], et ils paieront plus tard, l'esclave quand il devient libre, et la femme si elle est divorcée.

(7.) Si un homme frappant son père ou sa mère le blesse, ou s'il blesse quelqu'un le jour de sabbat, il ne paie rien; car il est condamné à mort. Si un individu blesse son propre esclave païen, il n'est pas condamné au paiement.

On a enseigné [2] : Lorsque des témoins ont déclaré qu'un tel a éborgné son esclave, puis lui a brisé une dent, ce qui est avantageux au maître, si ces témoins ont été convaincus de faux (que le fait s'est passé à l'inverse), ils paieront à l'esclave la valeur supérieure de l'œil ; si la 1re déclaration est au contraire avantageuse à l'esclave, puis démentie, les témoins convaincus de faux paieront au maître ; de même s'ils déclarent que la double perte a été simultanée, puis ils sont démentis, les faux témoins paieront à l'esclave ; enfin s'ils déclarent que les 2 pertes se sont suivies, et ils sont démentis, ils paieront au maître. Comment peuvent-ils attester la simultanéité des coups ? (Et dès lors, comment la conviction de faux suggère-t-elle par contre-coup l'obligation de payer ce qu'ils ont failli faire perdre à l'esclave ? C'est aussi bien admissible, dit R. Nassa, que de croire les témoins attestant qu'un tel a pris sous sa main l'esclave intact, puis l'a relâché doublement blessé du coup ; or, il a été dit (§ 4) que si l'esclave a été frappé successivement, il est affranchi pour le 1er coup et reçoit un paiement pour le second (pour ce dernier dédommagement, dont les faux témoins ont failli priver l'esclave, ils doivent payer).

6 (8). Si un individu frappe quelqu'un avec le poing [3], il est condamné à lui payer un *selà*. R. Juda dit au nom de R. Yossé le galiléen : il doit lui payer un *maneh*. S'il l'a frappé à la joue, il doit lui payer 200 zouz. S'il l'a frappé avec le dos de la main, il doit lui payer 400 zouz. S'il l'a tiré par l'oreille[4], ou s'il lui a arraché les cheveux, ou s'il a craché sur lui, ou s'il lui a ôté son *talith* (vêtement), ou s'il a découvert la tête d'une femme dans la rue, le paiement dû sera 400 zouz. En règle générale, tout se paie selon la dignité du blessé.

(9). R. Akiba dit : Quand même les blessés seraient les plus pauvres en Israël, on les considère comme des hommes libres et honorables qui ont perdu leur fortune ; car ils sont tous les enfants d'Abraham, Isaac et Jacob. Un fait s'est présenté devant R. Akiba, d'un homme qui a découvert la tête d'une femme dans la rue. R. Akiba condamna cet homme à payer à la femme 400 zouz. L'homme demanda qu'on lui fixe un terme pour le paiement. R. Akiba l'accorda. Mais avant ce terme,

1. Actuellement, ils n'ont rien à eux. 2. Tossefta au tr. Maccoth, ch. 1.
3. Selon Raschi, sur l'oreille. 4. Selon d'autres, s'il l'a blessé à l'oreille.

l'homme guetta le moment où là femme se trouvait à la porte de sa maison, et brisa devant elle un flacon renfermant pour un issar d'huile. La femme se découvrit la tête dans la rue pour s'oindre de cette huile. L'homme avait amené des témoins qui constatèrent ce fait. Puis il alla chez R Akiba pour lui dire : Faut-il donc payer 400 zouz pour avoir découvert la tête d'une femme pareille, qui n'a pas honte de se découvrir la tête elle-même dans la rue pour avoir un peu d'huile ? Mais R. Akiba répondit : Ton argumentation n'est pas admissible ; car celui qui se blesse lui-même, quoiqu'il commette une action défendue, est acquitté ; mais si d'autres le blessent, ils sont condamnés. De même, si un individu coupe ses propres plantes, quoiqu'il soit défendu de le faire, il n'est pas puni ; mais si d'autres lui coupent ses plantes, ils sont condamnés à payer.

R. Quarné a enseigné : pour un coup de pied, on doit un selà au prochain ; pour un coup d'épaule, 3 selà ; pour un coup de poing fermé[1], 15 s. Un rabbin dit au nom de Resch Lakisch[2] : celui qui offense un vieillard devra lui payer pour la honte spéciale (plus qu'à un autre). Ainsi, un homme frappa R. Juda b. Hanina, le fait fut rapporté à Resch Lakisch, qui condamna le brutal à une amende d'une livre d'or. — « S'il a craché sur lui et l'a atteint, etc. », soit le corps, soit les vêtements. Mais s'il ne l'a pas atteint, il ne doit rien. Ceci prouve, dit R. Yossé, que la simple offense envers le prochain par parole n'entraîne pas d'amende. R. Abahou dit devant R. Yoḥanan[3] : si quelqu'un accuse autrui et lui dit : « tu as tué mon bœuf », ou « tu as coupé mes plantes », et l'autre réplique qu'il n'en sait rien, celui-ci lui doit un dédommagement. Où as-tu appris cela, demanda R. Yoḥanan ? C'est bon pour des foreurs, ou marteleurs (gens grossiers, non pour des gens d'étude). En effet, dit R. Abahou, j'ai eu tort de ne pas être plus explicite. Mes maîtres ont dit ceci : Si des témoins attestent qu'un tel a tué tel bœuf (sans savoir à qui), puis le propriétaire vient revendiquer son bœuf, tandis que le défendeur prétend n'en rien savoir, il est condamné par suite de l'attestation[4].

7 (10). Celui qui blesse quelqu'un n'est pas pardonné en payant son dû ; il faut prier le blessé de lui pardonner, comme il est dit (Genèse XX, 15) : *Maintenant rends la femme à son mari qui est prophète, etc.* Le blessé à son tour est obligé de pardonner ; autrement, il est cruel, et sans cœur, selon ces mots (ibid. 17) : *Abraham pria Dieu* (pour le coupable).

8 (11). Si un individu dit à un autre : « Crève-moi l'œil, coupe-moi la main, casse-moi la jambe », et si l'autre le fait, il est

1. Ou selon les commentaires, soit des pierres lancées, soit un coup de selle d'âne. 2. Tr. Kethouboth, IV, 5 (8). 3. Tr. Schebouoth, VIII, 8. 4. Tosefta à Synhédrin, ch. 6.

condamné aux paiements ; quand même le blessé lui a dit de le faire, en ajoutant expressément qu'il renonce aux paiements, le défendeur est condamné. Si un individu dit à un autre : « déchire mon habit, casse ma cruche », et si l'autre le fait, celui-ci doit payer le dommage ; mais si le demandeur lui a dit de le faire, en ajoutant qu'il renonce au paiement, le défendeur est acquitté. Si un individu dit à quelqu'un de blesser un autre, ou de causer un dommage à un autre, celui qui le fait est condamné au paiement.

On a enseigné que R. Juda dit au nom de R. Gamaliel [1] : du verset (Deutéron. XIII, 18) *Dieu te donnera la miséricorde et aura pitié de toi* (répétition superflue), on conclut à l'adoption d'un indice à noter, à savoir aussi longtemps que nous sommes miséricordieux, la Providence l'est envers nous; si nous ne le sommes pas pour les autres, la Providence ne l'est pas envers nous. Rab dit [2] : Si l'offensé se déclare satisfait, c'est bien ; si non, le premier amènera d'autres personnes, et il tâchera en leur présence, de contenter le prochain qu'il a lésé. C'est ainsi qu'il est dit (Job, XXXIII, 27): *il se dirige vers les hommes* , c'est-à-dire il établira des cercles d'hommes, et dira : « j'ai péché, j'ai tourné le bien au mal, et j'en éprouve des regrets ». S'il agit ainsi, on peut lui appliquer les mots, qui font suite audit verset (ib. 28) : *il rachète son âme pour éviter la fosse* (la mort), *et son âme jouira de la lumière.* Toutefois, dit R. Yassi, c'est admissible s'il n'y a pas eu de calomnie, mais cette dernière ne sera jamais pardonnée.

Si quelqu'un dit (§ 8) à un autre : « crève-moi l'œil, car il me fait mal », ou « coupe ma main tant elle me fait mal », l'autre qui le fait est coupable, et quand même le blessé aurait ajouté expressément qu'il renonce aux paiements, le défendeur sera condamné. R. Eleazar dit : la distinction de la Mischnâ entre les premiers cas et les derniers, repose sur ce que l'affirmation du demandeur équivaut à une négation (qu'il s'agit d'un mal physique) ; mais si l'affirmation de dispense est réelle (qu'il s'agit d'une perte d'argent), le défendeur sera acquitté. Selon R. Eleazar, le défendeur est condamné, même s'il y a une déclaration de renonciation, lorsqu'il s'agit d'un dommage corporel, parce que ce dernier dommage cause de la honte à toute la famille. Resch Lakisch dit : même si l'affirmation de dispense est positive, le défendeur est condamné à payer, et pour l'affirmation (interrogative), qui équivaut à la négation, il est certes aussi condamné. Cet avis de Resch Lakisch revient à dire que l'on estime l'effet de la honte pour les proches [3]. On a enseigné [4] : si un israélite a été assailli par des païens, qui, en sa présence, lui ont enlevé l'argent confié par autrui, il sera acquitté ; mais s'il l'a pris de sa propre main et le leur a remis, il en est responsable. C'est vrai qu'il est coupable, dit R. Yossé, lorsqu'ils lui

1. Tossefta, ch. 9. V. Schuhl, Sentences, p. 275. 2. V. J., tr. Yoma, VIII, 9 (t. V. p. 275). 3. Or, dès qu'on peut la payer, on ne saurait la mettre en cause, donc, il s'agit d'un autre motif, savoir la douleur physique. 4. Tossefta, ibid.

ont réclamé de l'argent sans désignation; mais lorsqu'ils ont spécialement désigné le dépôt d'un tel, l'eût-il pris de sa main propre et livré à eux, il est acquitté (par cas de force majeure).

CHAPITRE IX

1. Si un individu enlève du bois dont il a fait des objets; ou s'il enlève de la laine dont il fait des vêtements, il doit rendre la valeur du bois ou de la laine. S'il a enlevé une vache enceinte et que la vache ait mis bas; ou s'il a enlevé une brebis chargée de sa laine, et qu'il l'ait tondue, il doit payer la valeur d'une vache enceinte ou d'une brebis chargée de sa laine, sans payer à part pour le veau ou pour la laine tondue. S'il a enlevé une vache, devenue enceinte chez lui où elle a mis bas, ou s'il a enlevé une brebis tondue, et que la laine de la brebis ait repoussé chez lui, et qu'il l'ait tondue, il paiera seulement la valeur d'une vache enceinte, ou d'une brebis tondue. Règle générale : tous les brigands paient selon la valeur que l'objet avait au moment de l'enlèvement.

Pourquoi est-il dit d'une part (dans une braïtha) que le voleur de laine qui la blanchit est tenu de payer d'après la valeur lors du vol[1], comme s'il y avait eu changement, tandis que selon notre Mischnâ (qui parle de conversion de la laine en vêtements) il paraît que l'acte de blanchir n'équivaut pas au changement? Pour celui qui admet, fut-il répondu, que laver une laine équivaut à un changement, il s'agit du cas où on l'a effilochée; celui qui n'admet pas d'équivalence parle de la laine laissée en son état primitif. On peut bien blanchir la laine sans la carder; mais peut-on la carder sans la blanchir? (Pourquoi donc à la fin du dit enseignement, après la question de carder, parle-t-on du blanchiment?) C'est un allègement en faveur du voleur, répondit R. Judan, établi pour encourager le voleur à restituer ce qu'il a détourné selon sa valeur lors du vol. Si le voleur envoie la peau à blanchir chargée de laine, comment supposer la division de celle-ci en bandes? C'est vrai; seulement on a accordé cet allègement pour encourager le voleur à rendre ce qu'il a détourné avec sa valeur lors du vol. — 2.

Si quelqu'un a construit ou semé dans un endroit non propice (public), quelle sera la règle? On estimera ce fait accompli, répondit Rab, à l'égal de celui qui se rend dans le domaine d'autrui sans la permission du maître; par contre, il est permis à chacun d'y entrer, soit en été sous prétexte de s'abriter contre le soleil, soit en hiver pour s'abriter de la pluie. Cela ne fait pas l'objet d'un doute, répliqua l'interlocuteur, puisqu'il est dit qu'à l'homme

1. Tossefta, ch. 10. 2. Suit un passage traduit au tr. Guittin, V, 5 (t. IX, p. 27).

qui pénètre chez un autre sans être autorisé, on estime ce qu'il a là, et son droit est annulé en cas de contestation. — R. Zeira dit : des termes de la Mischnâ, « si le voleur a pris une vache enceinte qui ensuite a mis bas, il doit payer la valeur de la vache enceinte », il résulte qu'il doit cette somme même si elle a mis bas chez lui, et par conséquent, s'il a volé une vache grasse qui a maigri chez lui, il doit le prix d'une vache grasse. R. Hisda au contraire tient compte de la fin de la Mischnâ, « s'il a volé une vache devenue enceinte chez lui, où elle a mis bas, il paiera la valeur de la vache seule » (sans petit) : en raison de ce qu'elle est devenue enceinte chez lui où elle a mis bas, le voleur devra restituer le montant de ce que la vache valait lors du vol ; si donc elle était maigre et a engraissé chez lui, il devra la restituer (ou payer) telle qu'elle est. — Enfin, la règle générale énoncée là émane de R. Jacob, qui a dit : lorsqu'un objet pris par violence est maintenu à son état primitif sans changement intrinsèque (sauf interdit pour une cause externe, comme p. ex. le pain à Pâques), le voleur n'aura qu'à le rendre, en disant le voilà tel quel ; mais le voleur doit toujours payer la valeur de l'objet du vol, et non se contenter de le restituer.

2. Si un individu a enlevé un animal ou des esclaves qui ont vieilli chez lui, il doit payer selon la valeur que ces êtres avaient au moment de l'enlèvement. R. Meir dit : S'il s'agit des esclaves, il les rendra tels qu'ils sont.

3. S'il a enlevé une pièce de monnaie qui s'est cassée chez lui, ou des fruits qui ont pourri, ou du vin qui est devenue aigre, il doit payer selon la valeur que ces objets avaient au moment de l'enlèvement.

S'il a enlevé une pièce de monnaie qui a perdu sa valeur, ou s'il a pris l'oblation d'un cohen qui est devenue impure [1], ou bien s'il a enlevé du pain levé, avant la fête de Pâques, qu'il a gardé jusqu'à Pâques [2], ou s'il a enlevé un animal qui est devenu un objet défendu par suite d'un crime commis chez lui, ou devenu impropre à servir de sacrifice, ou devant être lapidé (par suite d'un crime), le brigand peut rendre l'objet tel qu'il est.

R. Houna dit : si l'on a volé un veau qui est devenu un bœuf, on le paie comme veau, mais si l'on a volé un bœuf qui a seulement vieilli, il suffit de le rendre tel qu'il est (sans tenir compte de sa plus-value lors du vol). Samuel dit : même celui qui a volé un veau, devenu ensuite un bœuf, le rendra-t-il tel qu'il est à ce moment ? (Donc, au contraire, la valeur lors du vol prédomine). R. Quarné a enseigné (d'accord avec R. Houna) : celui qui a volé un veau, devenu ensuite chez lui un bœuf, qu'il a égorgé et vendu, ne paiera que l'amende du quadruple comptée selon la valeur du veau. — Abayé de

1. Sans valeur, puisqu'il est défendu de la manger. 2. Même état d'interdit.

Samuel b. Amé dit au nom de R. Juda que l'avis de R. Meir dans la Mischnâ (au sujet des esclaves dérobés, qui ont vieilli) sert de règle.

Par « monnaie cassée » (§ 3), dit R. Houna, on entend celle qui par ordre du gouvernement n'a plus cours. Samuel dit : il s'agit de celle qui est réellement cassée. Quant aux « fruits pourris », dit R. Juda b. Pazi au nom de R. Yossé b. Hanina, on est responsable des fruits gâtés par des mites ; mais s'ils sont piqués de vers, ils restent sains. R. Houna dit que la monnaie mise hors de cours par le gouvernement devra être payée par le voleur selon son prix lors du vol ; mais si l'autorité locale l'a mise hors de cours, il suffira de la rendre telle qu'elle est. Selon Samuel au contraire, même pour la monnaie mise hors de cours par le gouvernement, il suffit au voleur de la restituer telle qu'elle est. R. Judan [1], avant d'entrer à la salle d'études, avait rencontré R. Mena, et demandé ce qu'en ce jour on avait exposé de nouveau dans la réunion. Voici, lui répondit R. Mena, ce qu'à dit R. Yossé : Rendre impur un objet pur du prochain ne constitue pas un acte (susceptible de provoquer le dédommagement, et il n'y aura rien à payer).

Mais cela ne va-t-il pas sans dire, puisqu'aux termes de notre Mischnâ, « s'il a pris l'oblation d'un cohen qui est devenue impure, le voleur peut rendre l'objet tel qu'il est » (quoique détérioré) ? Là, fut-il répondu, il peut s'agir de l'oblation devenue spontanément impure, et l'on ne peut pas prouver de là que celui qui la rendrait impure par son fait serait aussi acquitté.

Au sujet du « pain pris avant la Pâques et conservé jusqu'après cette fête », Hilfia dit : si à la suite de la réclamation du volé le voleur a d'abord juré ne pas avoir le pain, puis l'a avoué après Pâques, il devra restituer au demandeur la valeur entière du pain (selon sa valeur lors du vol). R. Mena dit : Je suis allé à Césarée, et j'y ai trouvé R. Hiskia qui expliquait au nom de R. Jacob b. Aha l'avis précité de Hilfia en ajoutant : nul ne le conteste, et tous reconnaissent qu'en ce cas le voleur doit payer la valeur entière du pain.

4. Si un individu fait arranger un objet par un ouvrier qui le gâte, celui-ci doit payer le dommage. S'il donne une caisse ou un coffre à arranger au charpentier qui le gâte, celui-ci doit payer le dommage. Si un architecte entreprend de renverser un mur et brise les pierres, ou les endommage, il doit payer. Si l'architecte renverse le mur dans un endroit, et que les pierres tombent et se brisent dans un autre endroit, il est acquitté ; mais si la chute s'est faite par suite de son action de frapper au mur, il doit payer le dommage.

L'ouvrier est responsable, dit R. Houna, à la condition d'avoir posé le dernier clou dans l'outil qui lui a été confié, qu'il acquiert à l'égal de ses propres ustensiles (jusqu'après paiement).

5. Si un individu donne de la laine à un teinturier pour la colorer

1. V. J., tr. Guittin, V, 5 (t. IX, p. 24).

et elle brûle dans le chaudron, l'ouvrier doit payer la valeur de la laine. Si la laine a reçu une couleur foncée, on lui remboursera seulement les dépenses faites, si même le bénéfice de la laine dépasse la dépense.

(6). Si un individu donne à un teinturier de la laine pour être colorée en rouge, et celui-ci la colore en noir, ou l'individu veut la couleur noire, et l'ouvrier donne à la laine une couleur rouge, selon R. Meir l'ouvrier paie au propriétaire la valeur de sa laine. D'après R. Juda, on se comporte envers l'ouvrier comme dans le cas précédent[1].

R. Houna dit : le teinturier est tenu de rembourser la valeur de la laine brûlée, si c'est le fait des mauvaises couleurs; mais si c'est à cause du chaudron (non de la faute de l'ouvrier), le teinturier n'a qu'à rendre la laine telle qu'elle est. Comment, lors de la non exécution, de la couleur demandée, le défendeur devra-t-il « rembourser seulement les dépenses faites, si même le bénéfice de la laine en son nouvel état dépasse la dépense faite » ? Le voici : quelqu'un conditionne avec l'ouvrier qu'il lui paiera 5 livres pour la cuisson de la laine, 5 livres pour frais de couleurs, et 5 livres pour salaire, en lui disant de la colorer en rouge, et l'ouvrier l'a teinte en noir. Le propriétaire lui dira : si tu l'avais teinte en rouge, elle vaudrait mainteannt 25 livres (en comptant le bénéfice pour 10 livres) ; mais comme tu l'as teinte en noir, elle ne vaut que 20 livres ; il est juste que tu perdes (toi qui as changé mes ordres), tandis que je n'ai rien à perdre de mon bénéfice (voilà comment l'ouvrier ne touchera que sa dépense, tandis que le proprietaire aura sa plus-value). Il résulte de cette règle, dit R. Yona, qu'un messager qui a altéré son message perd de son salaire autant que le mandant eût gagné sans l'altération. Ainsi, un homme donne à son prochain 8 dinars à charge de lui acheter du froment de Tibériade (à grande mesure), et le mandataire a acheté pour cet argent du froment de Sephoris (où la mesure est inférieure de 1/5). Le mandant lui dit : si tu m'avais acheté du froment de Tibériade, j'aurais eu pour la même somme d'argent 25 mesures, tandis que d'après ton achat pour moi je n'ai que 20 mesures ; donc la perte devra être prise sur ton salaire, et je ne dois rien perdre.

On a enseigné [2] : si quelqu'un remet à son prochain de l'argent pour lui acheter du froment, et celui-ci lui achète de l'orge, soit la perte, soit le profit échoit au mandataire (qui rendra au premier ce qu'il a reçu intact). Selon une autre version, la perte est au détriment du mandataire qui a rempli le message, mais s'il y a profit, ils le partageront entre eux [3]. Pourquoi, selon R. Juda, le partage du bénéfice avec le mandataire? Serait-ce à dire, fut-il répliqué, que le vendeur transmet l'objet en la possession du maître de l'argent? (Certes non, puisqu'il ne le connaît pas ; le mandataire doit donc avoir sa part). Mais

1. On ne lui remboursera que la dépense, si même le bénéfice réalisé la dépasse.
2. Tossefta, tr. Baba mecia, ch. 4. 3. Le changement n'a pas pour résulta une prise de possession.

alors, pourquoi le messager (seul acquéreur direct) n'a-t-il pas toujours droit au partage avec son mandant ? C'est qu'il est interdit de jouir de l'argent d'autrui (sauf en cas de bénéfice imprévu par celui-ci). S'il en est ainsi, même lorsque le messager a reçu l'ordre d'acheter du froment, qu'il a exécuté, le vendeur n'a-t-il l'intention de mettre en possession que le maître de l'argent (sans le connaître) ? Pourquoi donc au contraire, lorsque l'ordre d'achat n'est pas strictement exécuté, dit-on que le vendeur a fait acquérir l'objet vendu à l'acheteur mandataire ? Et (en cas d'ordre bien exécuté) l'acquéreur pour autrui devrait pouvoir le garder en main (sauf à rembourser celui qui a avancé l'argent) ? Il y a une distinction à noter, dit R. Nassa : lorsque le messager exécute l'ordre donné, le vendeur lui a remis l'objet pour celui qui l'a payé; lorsque l'ordre n'est pas exécuté (s'il est modifié), il transmet seulement l'objet à l'acquéreur direct. Mais alors pourquoi ce dernier partage-t-il avec le mandant le bénéfice à obtenir ? Il est juste de partager le bénéfice avec celui qui en est la cause premiere. Mais, objecta R. Samuel b. Aba devant R. Yoḥanan, n'a-t-on pas enseigné [1] : « si quelqu'un consacre ses biens au culte, ou s'il fait vœu de consacrer de même l'estimation de sa personne, le trésor sacré n'aura pas de droit sur les vêtements de sa femme, ni sur ceux de ses enfants » ; or, d'où vient que ceux-ci ont acquis leurs effets à part, et ne peut-on pas arguer que le vendeur ignorant d'où ces effets proviennent, le trésorier peut les revendiquer ? Il y a cette différence, fut-il répondu, qu'en consacrant ses biens le mari ne songe guère à consacrer les vêtements de sa femme et de ses enfants. Pourtant n'est-il pas question là d' « estimation de sa personne », et dès lors cela ne revient-il pas à dire qu'il a fixé pour sa personne l'équivalent habituel, ou 50 selà, bien qu'il n'y ait pas songé ? Non, il a pour ainsi dire conditionné de ne pas pouvoir reverser sa dette sur les effets de sa femme et de ses enfants. En effet, R. Nassa dit au nom de R. Aboun b. Hiya : En faisant vœu de donner au trésor sacré l'estimation de sa personne, on peut conditionner qu'il ne pourra rien être pris de ce chef sur tel objet, et la condition sera valable. Ceci prouve, dit R. Oschia au nom de Samuel, que légalement on ne récupère pas le montant de l'estimation à l'aide d'objets mobiliers [2]; seulement, par décision rabbinique, on y a recours.

6 (7). Un brigand enlève à quelqu'un un objet de la valeur d'une *peroutat*, puis il jure à faux ne rien devoir, enfin avoue que son serment était faux ; il est alors obligé d'aller porter l'argent à la personne volée, fut-ce en Médie. Il ne le donnera pas au fils de cette personne, ni à son envoyé, mais il peut le donner au délégué du tribunal. Si la personne à qui il a enlevé l'objet est morte, il le rendra aux héritiers. Outre le capital dû, le voleur doit ajouter 1/5 du capital (pour le faux serment).

1. Tr. Erakhin, VI, 5. 2. Selon la Loi, ne tenant pas compte de la pensée, on a recours sur les terrains seuls.

(8). Si le brigand a payé le capital, non 1/5, ou si le propriétaire a renoncé au capital, non au 1/5, à l'exception d'une partie du capital, supérieure à une *peroutah*, le brigand n'est pas obligé de faire le voyage pour remettre au propriétaire ce qu'il lui doit encore.

(9). Si le brigand a payé le 1/5, mais non le capital, ou bien si le propriétaire a renoncé au 1/5, non au capital, ou si le propriétaire a renoncé au capital et au 1/5, à l'exception d'une partie du capital, valant une peroutah, le brigand est obligé de faire le voyage pour remettre au propriétaire le reste dû.

(10). Si le brigand (qui devrait payer le capital et y ajouter 1/5 pour le faux serment) paie le capital et jure de nouveau à faux avoir payé la cinquième, puis il avoue la fausseté du 2e serment, on considère ce 1/5 comme un capital, et il doit le payer en y ajoutant le cinquième de ce 1/5, jusqu'à ce que le 1/5 à considérer comme un capital, descende à une valeur moindre qu'une peroutah.

Il en est de même d'un dépôt remis à un gardien, ou de l'abus de confiance, ou du vol, ou du cas de violence sur son prochain, ou de non restitution d'une trouvaille ; s'il avoue que le serment était faux, il doit payer le capital plus le 1/5 du capital, et encore offrir au temple le sacrifice d'expiation.

En parlant ici de « capital amoindri », la Mischnâ entend le dernier 5e (à considérer comme capital), descendu au dessous de la valeur d'une peroutah. Mais, demanda R. Jonathan, est-ce que par la remise du 1er cinquième le suivant devient un vrai capital? (N'est-ce pas contraire aux termes de la Mischnâ, qui distingue entre le capital originaire et 1/5?) Non, il n'est considéré comme tel qu'au point de vue des témoins[1] et lors de l'offre du sacrifice[2]

7 (11). Un individu demande au gardien : « Où est mon dépôt »? celui-ci répond qu'il est perdu. « Je t'impose alors le serment. » Sur quoi le gardien dit *amen* (il y consent) ; puis des témoins déposent que celui-ci a consommé lui-même le dépôt à son usage, et que le serment était faux. Le gardien paiera alors la valeur du dépôt, rien de plus. S'il n'y a pas de témoins et le gardien avoue avoir prêté un faux serment, il doit payer le capital, y ajouter 1/5, et de plus offrir au temple le sacrifice d'expiation. Un individu demande au gardien : « où est mon dépôt », et celui-ci répond que le dépôt a été volé, le serment sera déféré. Le gardien dit *amen* (le prête); puis des témoins attestent que

1. Ils attestent qu'il doit le 1/5, bien qu'il ait juré le contraire, puis il l'avoue et le nie à nouveau, et les témoins le confondent ; il ne devrait d'ordinaire que le capital sans 1/5, mais il paie ici en raison de son aveu, le 1/5 considéré comme capital. 2. Même distinction quant au dû d'un 1/5, comme pour les témoins.

le gardien même a volé le dépôt, qu'ainsi le serment est faux. En ce cas, le gardien paie l'amende du double (comme un voleur). A défaut de témoins, et si le gardien avoue lui-même avoir prêté faux serment, il doit expier ses péchés en payant le capital, ajouter 1/5 et offrir le sacrifice d'expiation.

(12) Un individu a volé son père ; et sur la demande de ce dernier, le fils a prêté un faux serment pour être acquitté ; puis le père est mort, et ensuite le fils repentant avoue avoir prêté un faux serment. En ce cas le fils doit payer le capital entier et le 1/3 aux autres héritiers du père, soit à ses frères, s'il en a ; ou s'il était le fils unique, il le donnera aux frères de son père ; si le fils ne veut pas perdre sa part de l'héritage ou s'il est pauvre[1], il faut avant tout payer les créanciers.

On a enseigné [2]: On ne doit pas accepter en dépôt des objets venant des femmes, des esclaves, ou des mineurs (dans la présomption qu'ils ne sont pas les vrais possesseurs). Si l'on a accepté un dépôt d'une femme, il faut le lui rendre[3] ; après qu'elle est morte, on rend le dépôt au mari. De même, il faut rendre à l'esclave le dépôt reçu de lui, s'il est mort dans l'intervalle, on rend le dépôt au maître. On rendra aussi au mineur le dépôt reçu de lui ; après sa mort, on rend le dépôt au père [4], qui l'érigera en propriété d'usufruit. Pour tous ces individus (présumés ne pas posséder), qui sur leur lit de mort donnent l'ordre de remettre l'objet à un tel, on admet la véracité de leur assertion, en exécutant leur legs. Toutefois, ajoute R. Zebida au nom de R. Ab a b. Mamal, il faut que l'ordre de livraison à un tel ait lieu devant témoins. En effet, on exécute l'ordre d'un de ces individus mourants, puisqu'à la mort de la femme de R. Aba b. Hana, comme elle déclara que tel bracelet d'or était à sa famille, bien que le mari dit le contraire, Rab, devant qui ce fait en litige fut porté, déclara qu'il fallait croire la femme, car l'on ne ment pas à l'heure de la mort.

8. Si un père dit à son fils : « je t'interdis par vœu de jouir. de moi », lors de sa mort le fils pourra hériter de lui ; mais si le père a ajouté à l'interdit les mots « de mon vivant et après ma mort », le fils ne pourra même pas hériter, et sa part reviendra aux autres fils, ou aux frères du défunt (si ce fils est unique) ; en cas de pauvreté telle qu'il ne trouve pas à emprunter, les créanciers pourront se faire payer sur l'héritage[5].

9 (15). Un individu enlève un objet à un prosélyte ; comme celui-ci réclame, le brigand prête un faux serment pour être acquitté ; puis il

1. Littéralement : si personne ne lui prête rien pour faire face à ses dettes.
2. Tossefta, ch. 11, commenc. 3. J., tr. Kethouboth, IV, 1 (t. VIII, p. 47).
4. Après tout, c'est elle qui l'a confié. 5. La Guemara sur ce § est traduite au tr. Nedarim, V, 3 (t. VIII, p. 196).

avoue que le serment était faux (ce qui l'oblige à payer le capital, à y ajouter 1/5 et à offrir au temple le sacrifice d'expiation), après quoi le prosélyte meurt sans laisser d'héritiers. Dans ce cas, le brigand donnera l'argent aux cohanim et offrira le sacrifice à l'autel, comme il est dit (Nombres, V, 8): *Si cet homme n'a personne qui ait le droit de retirer ce en quoi le péché a été commis*. Si en portant l'argent et le sacrifice à Jérusalem, il meurt en route, on rend l'argent à ses héritiers, et on laisse l'animal destiné au sacrifice, jusqu'à ce qu'il devienne impropre pour le temple, afin de le rendre et remettre le montant à la caisse des dons. Si après que le brigand a payé son dû il meurt, ses héritiers ne peuvent plus reprendre cet argent, selon ses mots (ib. 10): *Ce qu'il aura donné au cohen lui restera acquis*.

10. S'il remet l'argent à l'un et le sacrifice à un autre, il a bien rempli ses devoirs; mais s'il offre le sacrifice par l'un avant d'avoir rendu à l'autre l'objet enlevé, le sacrifice est nul; il est donc obligé d'en apporter un autre après avoir rendu l'objet enlevé; s'il a payé le capital avant d'offrir le sacrifice au temple, sans avoir encore payé le 1/5, le sacrifice est valable (et le brigand paiera plus tard 1/5).

Hilfia et R. Yossé b. Ḥanina disent que l'avis de la Mischnâ, savoir que si le brigand «avoue avoir prêté faux serment, il donnera l'argent aux Cohanim etc. », doit émaner de R. Yossé le Galiléen, car il a été enseigné [1] : Selon R. Yossé le Galiléen, si un individu vole un prosélyte, et à la réclamation de ce dernier il jure n'avoir rien à lui, puis apprend le décès du prosélyte, se rend à Jérusalem emportant le montant du vol et un sacrifice d'expiation, en route le prosélyte (non mort) l'a contraint d'emprunter cet argent [2], puis le voleur offre le dit sacrifice, après quoi, le prosélyte meurt réellement, le voleur sera quitte du reste ; mais si avant l'offre du sacrifice le prosélyte meurt, il faudra encore offrir le sacrifice, et l'argent reste acquis à celui qui l'a repris sous forme de prêt. Selon les autres sages (R. Akiba), ce mode de régler ne suffit pas, et lorsqu'après le faux serment du voleur, disant ne rien devoir au prosélyte, celui-ci meurt, le voleur devra s'être acquitté pour être en règle. En d'autres termes, R. Yossé explique le texte biblique précité en ce sens que lorsqu'après le vol et le faux serment, le prosélyte meurt aussitôt, il faut payer le capital et 1/5 au cohanim, outre le sacrifice à l'autel. *Si cet homme*, est-il dit, *n'a pas de vengeur etc, il offrira le sacrifice pour lequel il lui sera pardonné;* donc, celui qui a encore besoin de pardon devra aussi verser l'argent aux cohanim, mais celui qui n'a pas besoin de pardon (libéré par la mort du volé) sera acquitté. R. Akiba, en revenant du Sufrin[3], interprète le verset en disant que si, après le faux serment du

1. Tossefta, ch. 10; d'après ce texte, la présente version a été complétée ici comme souvent. 2. Joignant l'intérêt au capital, qu'il érige en prêt. 3. V. Rabba sur Nombres, ch. 8.

voleur disant ne rien devoir au prosélyte, celui-ci meurt, le voleur devra payer le capital et 1/5 aux cohanim, outre le sacrifice à l'autel, comme il est dit (ibid.) : *Si cet homme n'a pas de vengeur etc.* ; or, il n'y a d'autre iudividu en Israël privé d'un parent (ou vengeur) que le prosélyte (auquel cas a lieu la remise au cohen). Rab et Resch Lakisch disent (contrairement à Ḥilfia) : notre Mischnâ émane de R. Akiba, et il faut restituer le dû en tous cas (malgré le prêt ou le décès du volé).

Parallèlement à la Mischnâ (§ 10), il est dit[1] : S'il remet l'argent à A et le sacrifice à B, le devoir est rempli ; s'il remet le sacrifice à A et l'argent à B, il devra rendre à nouveau l'argent après le sacrifice, selon R. Juda ; les autres sages prescrivent de remettre le sacrifice après l'argent. Sur quoi Rabbi dit : si d'après l'avis de R. Juda, la famille A a offert le sacrifice, le voleur n'aura de pardon que si le sacrifice a été réservé, jusqu'à ce que l'argent soit rendu par B à A, lequel offrira le sacrifice, devenu alors effectif ; si le tour de service d'A est passé, le sacrifice devra être remis par A à B, qui l'offrira, et le pardon sera obtenu. Or, il y a diverses explications à ce sujet : selon R. Hiskia, la divergence des avis précédents de R. Juda et des sages se réfère au cas où chacune des familles A et B, l'a reçu les offres dans la semaine de service de l'autre ; selon R. Yossé, une seule famille l'a reçu dans la semaine le service de l'autre, et l'autre a reçu dans sa semaine régulière. La 1re opinion (de R. Hiskia) s'entend ainsi : Si le voleur a remis l'argent à A dans la semaine du service de B, et le sacrifice à B lors de la semaine de service d'A, le devoir est rempli. Sur quoi Rabbi dit : si d'après l'avis de R. Juda, A offre le sacrifice, il ne donnera pas le pardon ; il faudra d'abord que l'argent repris de B soit remis à A, puis celui-ci offrira le sacrifice, qui deviendra alors effectif. Il résulte en tous cas de ces avis divers que la réception faite par des familles de Cohanim à titre de service en dehors de leur semaine de service ne compte pas. La 2e opinion (de R. Yossé) s'entend ainsi : Si le voleur a remis l'argent à A dans la semaine de service de B, et le sacrifice à B lors de la semaine de service d'A, le devoir est rempli ; mais si le sacrifice a été remis à A dans la semaine de service de B et l'argent à B dans sa semaine régulière, l'argent devra être repris pour être rendu après le sacrifice, selon R. Juda ; mais les sages disent que le sacrifice doit suivre la remise de l'argent. Il en résulte qu'après la prise de possession du sacrifice par le cohen en sa semaine régulière de service, on ne le lui reprend plus. Quant au cas supposé, que « le tour de service d'A soit passé », il faut l'entendre ainsi : Si tant de jours ont passé, que le tour d'A est revenu à sa périodicité, et il a acquis le sacrifice, le pardon ne sera acquis qu'après remise de l'argent par B à A, qui offrira le sacrifice devenant effectif. Cela prouve que lorsque la section de service ayant droit au sacrifice en sa semaine l'a négligé et ne l'a pas offert, on le lui reprend[2].

1. Ibid. 2. A titre d'amende.

CHAPITRE X

1. Si un individu a enlevé à quelqu'un un objet qu'il a donné avant de mourir à ses enfants pour le consommer, ou s'il leur a laissé l'objet intact, les enfants ne sont pas condamnés au paiement. Si l'objet enlevé n'est pas de ceux qui sont destinés à être consommés, mais constitue un capital durable (comme un immeuble), les enfants sont condamnés au paiement. On ne doit pas changer la monnaie chez les péagers, ni chez les collecteurs des dons (pour prendre les petites pièces qu'ils donnent), et on ne reçoit pas leur aumône[1]; mais on peut prendre leurs monnaies qui ne viennent pas de cette caisse, soit de chez eux, soit du dehors.

On a enseigné[2] : si un israélite a prêté de l'argent à intérêt et il s'en repent, la pénitence consistera dans la restitution de l'intérêt ; de celui qui meurt sans pénitence, laissant à ses fils cet argent illicite, il est dit (Job, XXVII, 17) : *Il* (l'impie) *le préparera, et le juste s'en revêtira*, ses héritiers pourront en jouir justement. Si le père laisse à ses enfants une vache ou un vêtement volé, les héritiers devront le rendre à qui de droit, car les passants se montreraient celui qui jouit avec impudence d'un vol. — Si l'objet volé constitue un capital durable, les héritiers doivent le rendre. Qu'appelle-t-on ainsi? Selon R. Jonathan, c'est la transmission d'un immeuble (les héritiers doivent alors payer le volé) ; selon Resch Lakisch, cela s'applique même à la remise par le père de l'objet même volé (ils doivent le rendre). Rab dit[3] que l'héritage ressemble aux biens hypothéqués, et comme le paiement d'un prêt verbal fait par devant témoins n'est pas exigible sur les biens hypothéqués, de même, on ne saurait le réclamer sur l'héritage. Samuel dit : précisément ce qui a été emprunté verbalement ne sera pas exigible sur les biens hypothéqués, mais pourra être réclamé des biens laissés libres. Toutefois notre Mischnâ disant « si l'objet volé constitue un capital durable, les enfants devront le payer » n'est pas opposée à Rab ; car, selon lui, il s'agit de la transmission d'un sol ; même selon Samuel, il n'y a pas opposition, puisque selon lui il n'y a pas lieu d'exercer la reprise sur les biens hypothéqués, mais elle s'exerce sur des biens libres ; or, il s'agit ici du cas où le père a laissé aux fils l'objet même volé (mobilier). Si quelqu'un vole un vêtement qu'il remet à un tiers, selon R. Eléazar au nom de R. Ḥiya, on contraint seulement le premier voleur à restituer le vol[4], non le second qui l'a reçu ; selon R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï, le volé peut même réclamer son bien au second. Même R. Ḥiya, dit R. Aba b. Mamal, doit admettre, comme le veut R. Yoḥanan, que le volé peut aussi contraindre le second à restituer le vol,

1. Ce que les péagers donnent vient souvent du brigandage. 2. Tossefta, tr. Baba mecia, ch. 5 fin. 3. J., tr. Guittin, III, 7 fin (t. VIII, p. 285) ; tr. Baba mecia, I, 10. 4. Cf. J., tr. Troumoth, VII, 3 (t. III, p. 81).

d'après cet enseignement[1] : si les outils de quelqu'un ont été échangés contre d'autres dans un atelier, l'ouvrier peut en attendant s'en servir, jusqu'à ce que le propriétaire venant chercher ses outils les reprenne à l'occupant ; si la confusion a eu lieu dans une maison de deuil ou dans une salle de festin[2], on ne pourra pas s'en servir, et il faudra se mettre en quête de rechercher ses propres objets pour les reprendre à n'importe quel occupant (donc, on peut reprendre même d'un second le bien pris par un autre, selon l'avis de R. Yoḥanan). Ceci ne prouve rien, dit R. Aba b. Ḥana, et mon ami R. Ḥiya n'explique le cas relatif aux outils qu'en le justifiant d'une façon conforme à l'usage de l'ouvrier Bar-Qoré : chez lui, chaque ouvrier pouvait à volonté prendre des outils, puis les rapporter s'il renonçait à les échanger ou les vendre (pour le vol au contraire, il faudrait s'adresser au délinquant seul).

Si des voleurs ont détourné ensemble un objet subrepticement, puis en ont regret, la pénitence consistera à rendre le vol ; si un seul fait pénitence, il devra restituer sa part, sans se préoccuper des autres, et si enfin il a été l'instigateur du vol, ayant pris et passé les objets à ses complices, il devra payer pour les autres. — On a enseigné[3] : si le voleur d'un objet l'a donné à manger à ses fils, puis est mort, qu'ils soient mineurs ou majeurs, ils sont dispensés de le restituer ; s'il le leur a laissé intact, soit les enfants mineurs, soit les majeurs devront en payer le montant (ou le rendre). Somkos dit : s'ils sont majeurs à la mort du père, ils doivent restituer l'objet volé ; les mineurs en sont dispensés. Si les fils majeurs arguent ne pas savoir si leur père n'était pas en compte avec celui qui se dit volé, ou s'il ne lui a pas restitué le montant à la fin, on leur ajoute foi, et ils sont quittes. Mais, objecta R. Aba b. Mamal, supposons le cas où le père leur laisse un terrain hypothéqué de son vivant au volé ; suffira-t-il aux héritiers, pour leur décharge, d'arguer qu'ils ignorent si leur père n'a pas finalement établi un compte avec celui qui se prétend lésé ? (Suffit-il de faire valoir que l'on ne sait pas, pour être acquitté d'une demande ?) En outre, demanda R. Hamnona, en supposant qu'il s'agisse d'un vol notoire commis par le père et laissé par lui à ses fils, leur suffira-t-il d'arguer qu'ils ignorent s'il n'a pas finalement établi un compte avec l'homme volé ? Enfin, observa R. Schescheth, s'il est permis aux fils majeurs d'arguer l'ignorance des comptes qui ont pu être établis, pourquoi les mineurs seraient-ils plutôt condamnés à payer, et à défaut de leur capacité à ester en justice, le tribunal ne prononcerait-il pas l'argument d'ignorance en leur lieu et place ? Voici, répond R. Mena, comment en cas de vol notoire les héritiers peuvent raisonner pour leur défense : nous savons bien que notre père a eu des contestations avec toi au sujet de tel compte par devant la justice, mais nous ignorons la sentence du tribunal, et nous ne savons pas si finalement il te revient quelque chose.

1. Tossefta à notre tr., ch. 10. 2. Sans intention de les utiliser. 3. Tossefta, ibid.

2. Si le péager prend à un individu son âne, et lui donne le sien, ou si un brigand prend à un individu son vêtement et lui donne le sien, l'individu peut garder l'objet donné ; le propriétaire légitime y a évidemment renoncé. Si un individu retire d'un fleuve quelque objet qui y est tombé, ou s'il le sauve des mains d'un brigand, il peut le garder au cas où le propriétaire y a renoncé. Il en est de même, si des abeilles quittent leur ruche pour se fixer chez un individu ; cet individu peut les garder, si le propriétaire y a renoncé. R. Yoḥanan b. Broqah dit : si même une femme ou un enfant mineur assure que les abeilles se trouvant maintenant chez l'autre individu, nt quitté son domaine pour aller chez lui, celui-ci peut ajouter foi à ces paroles et aller dans le champ de l'autre pour reprendre ses abeilles, sauf à payer le cas échéant, le dommage causé au propriétaire du champ. Mais il ne doit pas couper la branche sur laquelle les abeilles se sont fixées (pour l'emporter chez lui), quand même il voudrait la payer. R. Ismaël, fils de R. Yoḥanan b. Broqah, dit : il a le droit de couper la branche ne payant sa valeur.

On a enseigné[1] : ce qu'un individu sauve du pillage d'une horde de brigands ou de l'incendie, ou du reflux de la mer, ou du débordement d'une rivière, lui appartient ; de même, une ruche d'abeille à laquelles son propriétaire a renoncé (qu'il a perdu de vue) est de bonne prise. R. Hinena b. Papa dit au nom de R. Yohanan : la Mischnâ (admettant pour valable l'attestation d'une femme ou d'un mineur) parle d'une ruche volée pendant que les abeilles étaient encore en marche pour arriver et voltigeaient[2], et à condition que cette attestation ait lieu de suite après le déplacement ; mais si ce témoin (femme ou mineur) est sorti, puis est reveuu faire sa déclaration, on ne le croit plus et on suppose qu'il s'exprime ainsi parce qu'il craint le précédent propriétaire, ou qu'il a été sollicité de témoigner ainsi. R. Ismaël, fils de R. Yoḥanan b. Broqa, dit : un tribunal a la faculté d'ordonner la démolition d'une Soucca (tente), sauf à dédommager le propriétaire ; c'est une condition primordiale, établie depuis le partage de la Palestine entre les Israélites sous Josué.

3. Lorsqu'un individu reconnaît ses objets et ses livres chez un autre, s'il est notoire en ville qu'il a été volé, celui chez lequel ces objets se trouvent, et qui dit les avoir achetés, les rendra et se fera payer l'argent qu'il dit avoir donné, après avoir prêté serment que c'était réellement la somme pour laquelle il les avait achetés. Autrement, il ne peut pas forcer l'acheteur de lui rendre les objets (sous prétexte qu'on les

1. Tossefta, tr. Baba mecia, ch. 2. Ce texte a servi à compléter la présente version, comme souvent, selon le conseil du commentaire. 2. J., tr. Kethouboth, II, 11 (t. VIII, p. 34).

lui a volés); car le détenteur peut dire que le réclamant les avait peut-être vendus à celui auquel il les a achetés.

4. Un individu porte un tonneau de vin et un autre porte une cruche de miel; la cruche se brise, l'autre verse donc son vin pour sauver le miel dans son tonneau. Le propriétaire du vin ne peut réclamer que le salaire pour son travail (rien pour son tonneau). Mais s'il a dit d'abord au propriétaire du miel: « je veux sauver ton miel, à la condition que tu me paies la valeur de mon vin » (et l'autre a laissé faire), il peut se le faire payer.

5. Deux ânes sont sur le point de se noyer dans un fleuve; l'un d'eux vaut un maneh, et l'autre vaut le double, celui dont l'âne ne vaut qu'un maneh abandonnera son âne pour sauver l'autre. Dans ce cas, il ne peut réclamer que le salaire de son travail. Mais s'il a dit d'abord au propriétaire de l'autre âne: Je veux sauver ton âne, à la condition que tu me paieras la valeur du mien, il peut se le faire payer.

R. Aba b. Mamal dit: il serait juste que le possesseur d'objets volés (§ 3) n'ait pas à jurer pour justifier sa déclaration ; pourtant, ce serment lui est imposé, pour détourner les gens honorables de s'associer aux voleurs en achetant d'eux des objets volés (pour lesquels ils devront jurer lors du remboursement). Le bruit « notoire du vol » dit R. Josué b. Lévi, devra se rapporter spécialement à des livres pour justifier la revendication du voleur. Selon Rab, le volé devra prouver que le vendeur des objets en suspicion a passé la nuit avec lui (sans quoi, on peut le soupçonner d'avoir répandu ce bruit de vol). Assé dit: Si le vendeur ou possesseur actuel argue avoir acheté ces objets d'un tel et tel (absent), on le croit, et l'acquéreur n'est pas tenu de les restituer. Un fait de ce genre fut pourtant soumis à R. Nassa, qui n'accueillit pas la dite argumentation. Est-ce à dire que R. Nassa conteste l'avis d'Assé? Non, il ne l'a pas accueilli parce qu'il a reconnu dans le déclarant un homme de violence (ou de ruse).

On a enseigné [1]: Si 2 individus se trouvent dans le désert, l'un ayant un seau d'eau et l'autre un seau de miel, puis le seau d'eau se fend, il est d'ordre juridique que le possesseur du miel devra le jeter pour sauver l'eau, car l'eau est un élément vital au désert, non le miel, sauf à se faire rembourser plus tard le montant du miel. On a enseigné [2]: si un ouvrier pour travailler et un pauvre pour grapiller sont montés sur un arbre, puis l'ayant fait tomber ont brisé une tente sise au-dessous, lorsque c'est l'usage des ouvriers de monter à l'arbre, ils sont acquittés ; au cas contraire, ils sont responsables des dégâts.

On a enseigné [3]: si quelqu'un abandonne son animal pour sauver celui de son prochain, lequel a surnagé tout seul, le propriétaire du second ne doit

1. Au sujet du § 4. V. Tossefta à notre tr., ch. 10. 2. Ibid. 3. Au sujet du § 5. V. Ibid.

rien au premier (malgré la condition faite, le premier n'y est pour rien, sauf qu'il s'est dérangé). Ceci va sans dire ; mais s'il abandonne son animal pour sauver celui de son prochain (à la condition d'être remboursé), puis le sien surnage spontanément, son propriétaire peut-il prétendre n'y avoir jamais renoncé (de sorte que nul autre ne peut s'en emparer), ou une telle déclaration est-elle inadmisible ? On voit, à l'aide de ce qui suit, que ce point est un sujet en litige, car il est dit : si un cours d'eau emporte son âne, et son maître s'écrie ne pas y renoncer malgré cela, selon Resch Lakisch, cette déclaration sera effective, et nul ne pourra le prendre ; selon R. Yohanan, elle est nulle, car il y a renonciation présumée.

6. Un individu a enlevé de force un terrain, et d'autres l'ont enlevé au brigand : si les hommes qui l'ont pris sont des envahisseurs du pays, le brigand peut dire au propriétaire ; « prends ton terrain » (si tu le peux). Mais si ces hommes l'ont enlevé à cause du brigand, celui-ci est obligé de donner au propriétaire un autre terrain.

(7). Si un individu a enlevé à un autre un terrain, ensuite inondé par un fleuve, le brigand est acquitté, car il peut dire au propriétaire : reprends ton terrain[1]. »

7 (8). Si un individu a enlevé à un autre un objet, ou s'il lui a emprunté de l'argent, ou si l'autre lui a remis un objet en dépôt dans un endroit habité (où l'on est assuré de pouvoir garder ce qu'on possède), il ne peut pas forcer l'autre de recevoir son argent ou ses objets dans le désert.

Si en empruntant l'argent, ou en recevant le dépôt, il a prévenu qu'il le lui demandera au désert, il peut le lui rendre là.

Si un individu dit à un autre : « Je t'ai enlevé quelque chose », ou « tu m'as prêté de l'argent », ou « tu m'as remis un objet en dépôt, mais je ne sais pas si je te l'ai rendu », il est obligé de le rendre. Mais s'il dit : « je ne sais pas si je t'ai enlevé quelque chose, ou si tu m'as prêté de l'argent, ou si tu m'as remis un objet en dépôt », il n'est pas obligé de le rendre.

R. Yohanan dit : la Mischnâ parle du cas où quelqu'un, sans être sollicité, déclare pour l'acquit de sa conscience : « je t'ai volé, ou tu m'as prêté de l'argent, tu as mis un objet en dépôt chez moi, mais je te l'ai rendu » ; tandis que l'interpellé répond qu'il n'en sait rien (en principe, il ne doit rien, mais il paiera par scrupule). En ce cas, dit R. Jérémie, le déclarant devra payer légalement en raison de son accusation première. R. Yossé croit devoir dire qu'il s'agit seulement d'un acquit de conscience, et il ne doit rien légalement. S'il dit : « je me souviens avoir retiré de la bourse tant et tant d'argent que je t'ai remis », tandis que l'interpellé déclare l'ignorer, en ce

1. La Guemara sur ce § est traduite tr. Kethouboth, XIII, 2 (t. VIII, p. 149-150).

cas, dit R. Houna, on réplique à ce dernier: s'il est vrai que tu ne te souviens plus, le prêteur se souvient (et on le croit).

8 (9). Si un individu a volé une brebis d'un troupeau et qu'il l'ait rendue (sans l'annoncer au propriétaire), puis la brebis est morte ou a été volée, l'individu en est responsable, et il doit en payer la valeur [1]. Si le propriétaire ignorait même le vol, et après la rentrée de cette brebis, il compte son troupeau qu'il a trouvé complet, le voleur n'est plus responsable de l'accident arrivé ensuite à cette brebis.

9 (10). Il est défendu d'acheter aux bergers de la laine, ou du lait ou des chevreaux, ou des agneaux [2] ; de même il est défendu d'acheter du bois ou des fruits aux gardiens des vergers. On peut acheter aux femmes [des vêtements de laine en Judée [3]] et des vêtements de lin en Galilée. On peut aussi acheter aux bergères des veaux à Saron. Dans tous les cas, il est défendu d'acheter quelque chose à un individu qui recommande à l'acheteur de cacher l'objet. On peut acheter des œufs et des poules partout [4].

R. Yohanan explique ainsi la Mischnâ (§ 8): si le maître connaît le vol, il doit connaître aussi la restitution (aussi, en cas de restitution sans que le maître le sache, le voleur reste responsable du vol) ; mais si le maître n'a pas eu conaissance du vol, il n'a pas besoin de connaître la restitution. Selon Resch Lakisch, même lorsque le maître n'a pas connaissance du vol, il devra connaître la restitution. R. Eleazar dit : si c'est le bélier (tête du troupeau) qui a été volé, le maître n'a pas besoin d'être mis au courant du retour. Qu'entend-t-on par ce guide? Selon les uns, c'est la houlette [5] ; selon d'autres, c'est la clochette, πανδοῦρα ; selon d'autres enfin, c'est un grand bouc (version adoptée ici).

10. Les chiffons que le blanchisseur trouve lui appartiennent, mais ce que trouve le cardeur de laine, appartient au propriétaire. Le blanchisseur peut enlever les 3 derniers fils d'une étoffe (pour l'égaliser), et ils sont à lui [6]; mais s'il y en a davantage, c'est au propriétaire. Si ce sont des fils noirs tissés sur blanc (comme ourlet), il peut enlever le tout et le garder [7].

11. S'il reste au tailleur assez de fil pour coudre un morceau d'étoffe de 3 doigts carrés, il doit le rendre au propriétaire. Les copeaux enlevés avec le rabot par le charpentier sont à l'ouvrier ; mais les morceaux

1. Il aurait dû aviser le propriétaire, qui aurait pu surveiller la brebis.
2. On craint que ces objets aient été volés. 3. Omis dans le texte jérusalémite.
4. La phrase de Guemara sur ce § 9 se retrouve ci-dessus, IX, 7. 5. Cf. J., tr., Qiddouschin, I, 4 (t. IX, p. 224). 6. De peu de valeur. 7. Ce mélange dépare l'étoffe.

coupés à la hache sont au propriètaire ; si l'ouvrier travaille chez ce dernier, tout est à celui-ci, même la sciure du bois.

Aba Oschia habitant de Teria, un blanchisseur, s'était fait un vêtement d'une seule sorte de laine, pour que ses clients ne pussent pas supposer qu'il avait détourné des parcelles de leurs étoffes, de quoi se vêtir.

R. Ḥiya a enseigné: le « fil suffisant pour coudre » (§ 11) est une aiguillée, et l'on a expliqué à l'école de R. Ḥiya que l'on entend par là le double de la contenance d'une aiguille. Bar-Qapara a enseigné : on entend par là une longueur de fil de quoi tirer l'aiguille après le passage par l'étoffe, et chez R. Yanaï on l'explique de même. Ces derniers avis contestent-ils les précédents ? Non ; lorsque R. Ḥiya enseigne d'admettre pour mesure une aiguillée, l'école de R. Yanaï explique que c'est un fil double de la longueur d'une aiguille pleine, et lorsque Bar-Qapara dit d'adopter la longueur de quoi tirer l'aiguille, on explique à l'ecole de R. Yanaï que c'est le double de quoi tirer l'aiguille.

TRAITÉ BABA MECIA'

CHAPITRE PREMIER

1. Deux individus tiennent un vêtement ; l'un dit l'avoir trouvé, l'autre de même ; ou bien l'un dit que le vêtement lui appartient entier et l'autre aussi, ils se partageront entre eux le vêtement, en jurant chacun que sa part dans le vêtement n'est pas moindre de la moitié. Si l'un dit avoir le vêtement en entier, et l'autre en réclame la moitié, le premier en prendra 3/4, en prêtant le serment que sa part dans le vêtement n'est pas moindre de 3/4, et l'autre en prendra 1/4, en prêtant serment que sa part n'est pas moindre d'un 1/4.

On a enseigné[1] : Si A. accuse B. de lui devoir un maneh et nier cette dette, puis A. prouve par l'attestation de témoins que B. lui doit la moitié de cette somme, selon R. Ḥiya le grand, on défère le serment à B. pour l'autre moitié en litige ; selon R. Yoḥanan, il n'y a pas lieu d'imposer ce serment. R. Ila dit : par notre Mischnâ R. Ḥiya le grand a appris à s'exprimer ainsi ; or, il est dit que chacun détient la moitié, ce qui équivaut à la présentation de témoins attestant que la moitié appartient à chacun (tout en réclamant l'entier), et tu ajoutes que chacun devra jurer n'avoir pas moins de la moitié, afin de la prendre (donc, l'attestation pour la moitié entraîne l'obligation du serment comme pour l'aveu verbal) ; par conséquent, la règle est la même pour le précédent enseignement que pour la Mischnâ. Rabba b. Mamal et R. Amram, en répétant l'objection précédente, ont intercalé entre les avis de R. Ḥiya et de R. Yoḥanan, la remarque de Rab, qui a demandé à R. Ḥiya : Se peut-il que l'on défère le serment à un homme soupçonné de faux (puisqu'il revendique le tout, peut-être à tort)? Il n'est pas soupçonné de faux serment, répondit R. Hiya, mais de revendication inexacte; aussi, on le fait jurer. Quelle sera la formule? Selon R. Houna, on dira : « je jure qu'il y a là une part de mon bien, non inférieure à la valeur d'une prouta ». R. Yoḥanan au contraire dit (en réplique à R. Ḥiya) : de là, on ne peut rien déduire comme comparaison, car dans la Mischnâ le serment est déféré par précaution.

On a enseigné[2] : si le créancier et les débiteurs tiennent simultanément le contrat de dette, le premier déclare que cet acte est à lui, l'ayant perdu, tandis que le second déclare aussi que l'acte est à lui, l'ayant reçu après le paiement, l'acte sera maintenu dans les termes de la signature (il reste en

1. Tossefta au tr. Schebouoth, ch. 5. Cf. J., tr. Kethouboth, II, 1 (t. VIII, p. 22).
2. Tossefta à notre tr., ch. 1. Cf. J., tr. Guittin, I, 1, fin (t. VIII, p. 256).

l'état); tel est l'avis de Rabbi; selon l'avis de R. Simon b. Gamaliel, on partagera en deux l'objet du différend. R. Eléazar dit: en cas de prise de l'acte de telle sorte que l'un le tient à l'emplacement où les témoins ont signé et l'autre tient le reste de l'acte, il est admis d'un commun accord que le détenteur de la part de l'acte portant la signature des témoins sera le vrai propriétaire. R. Hisda dit: la distinction de ce genre que tu as entendu émettre est exacte selon R. Simon (selon Rabbi, au contraire, tout dépend des termes du contrat). — Si l'un des 2 tenants prétend avoir la moitié, et l'autre le tiers, le premier devra jurer n'avoir pas moins de 1/4, et le second n'avoir pas moins de 1/6; car, en règle générale, on ne défère alors le serment que pour la moitié de l'aveu.

2. Deux individus montent un animal, ou l'un monte, et l'autre le guide; chacun prétend posséder l'animal; en ce cas, ils se partagent l'animal, en prêtant chacun le serment que sa part dans cet animal n'est pas moindre de la moitié. Si les deux individus avouent avoir trouvé tous deux l'objet en litige, ou si des témoins l'affirment, les individus se partageront l'objet entre eux sans serment.

3. Un individu monte un animal, et voyant une trouvaille [1] dit à un autre de la lui donner; l'autre la prend et dit l'acquérir lui-même; le piéton acquiert alors l'objet. Mais s'il a d'abord donné l'objet à celui qui était à cheval, et plus tard il dit avoir ramassé l'objet pour lui même, sa parole n'a aucune valeur.

R. Houna dit qu'il a été enseigné ailleurs [2] : si une femme monte un animal conduit par deux individus, la femme déclare que ces hommes sont ses esclaves, et que l'âne avec sa selle sont à elle, l'un de ces hommes dit qu'elle est sa femme, que l'autre individu est son esclave, et que l'âne avec sa selle sert à lui ; puis le second individu affirme tout-à-fait les mêmes prétentions ; il faudra que la femme soit divorcée par tous deux (dans l'hypothèse possible qu'elle ait été épousée successivement par chacun d'eux) ; la femme de son côté devra les affranchir tous deux ; ils devront en outre s'affranchir mutuellement. Quant aux droits sur l'âne avec sa selle, ils seront égaux pour tous trois (et ils devront se partager le montant),

R. Isaac dit (§ 3) : On ne saurait déduire la règle sur l'acquisition par autrui en fait de trouvaille, ni du commencement de cette Mischnâ, ni de la fin, car il est dit : « Un individu monte un animal et voyant une trouvaille il dit à un autre de la lui donner : l'autre la prend et dit l'acquérir pour lui-même, le piéton acquiert alors l'objet » ; or, si le cavalier avait dit au piéton d'acquérir pour lui (au lieu du simple terme *donner*), l'acquisition eût été faite au profit du premier. Donc, on ne peut rien conclure d'ici, ni du commencement, ni de la fin [3].

1. Un objet qui n'a pas de maître. 2. B., tr. Qiddouschin, f. 65b. 3. Du commencement de la Mischnâ, disant que le piéton l'acquiert, on ne peut rien

4. Un individu voit un objet qui n'appartient à personne, et il tombe dessus, pour faire ainsi acte de prise de possession; mais un autre vient et saisit l'objet, dans ce cas, l'objet appartient à celui qui l'a saisi.

(5) Un objet inanimé qui n'a pas de maître, ou un cerf blessé, ou de petits oiseaux qui ne peuvent pas encore voler, se trouvent dans le champ d'un individu; cet individu voyant d'autres personnes qui courent pour s'approprier ces objets, les prévient en disant : « Mon champ me les a acquis ». Dans ce cas les objets lui sont acquis par son champ. Mais si c'était un cerf qui peut courir, ou des oiseaux qui peuvent voler, le champ ne peut pas les lui acquérir, et ils appartiennent à celui qui les a attrapés.

—[1]. Si l'acte de divorce [2] se trouve placé juste au milieu de la distance qui sépare le mari de la femme, elle ne se trouve qu'à moitié repudiée, en ce sens qu'il faut lors de la perte de cet acte un nouveau divorce; les frais de rédaction (Libellarius), dit Hiskia, seront répartis entre le mari et la femme [3]. Quant à l'avis d'après lequel l'espace occupé par les 4 coudées de quelqu'un ne suffisent pas pour constituer l'acquisition, il suffit d'opposer le verset suivant (I Chron. XXII, 14) *Et moi en ma pauvreté j'ai préparé, etc.* Or comment expliquer ce verset? Si, à ce moment Salomon avait en main tout ce qu'il fallait pour le temple, il était riche; (et pourquoi alors se dit-il pauvre?) s'il ne l'avait pas, comment a-t-il pu consacrer ce qu'il ne possédait pas encore. Il faut donc dire que tous ses biens se trouvaient à proximité de 4 coudées. R. Abin explique ainsi l'expression *en ma pauvreté;* il n'y a pas de richesse, en présence du créateur. Selon une autre explication, c'est à force de privation que Salomon a pu consacrer de si grands biens au culte. — On a enseigné : c'est une expression non avenue (sans portée) de dire que la maison doive servir à acquérir un objet perdu qui y tombe; mais si l'on dit que la maison serve à recueillir ce qui y est déjà tombé, la déclaration servira à l'acquérir. Ainsi, le fermier de R. Aba b. Mina trouva sur un palmier du propriétaire des pigeons, et les prit. Il alla consulter Rab pour savoir s'il a bien fait, et celui-ci ne lui donna pas de réponse; sur quoi le fermier alla les remettre à leur place première (supposant avoir mal fait). R. Aba b. Mina lui dit: En présence du doute que tu as exprimé, Rab ne t'a pas répondu sur le champ; mais tu as eu tort de rendre les pigeons aussitôt et de renoncer ainsi à la trouvaille bien acquise.

5. La trouvaille d'un enfant mineur, garçon ou fille, appartient au père, et celle d'un esclave cananéen, homme ou femme, appartient au

conclure, car cela tient à l'emploi du terme *donner;* et de la fin, on ne peut rien prouver non plus, à l'inverse, car le cas exposé suppose la remise déjà effectuée.

1. En tête est un passage traduit tr. *Péa*, IV, 2 (t. II, p. 54), et reproduit au tr. Guittin, VIII, 3. 2. Jeté par le mari sur la voie publique. 3. V. J., tr. Guittin, VIII, 2 (t. IX, p. 61).

maître ; celle d'une femme mariée appartient au mari. Mais ce qu'un enfant majeur, fils ou fille, trouve lui appartient; ce qu'un domestique hébreu, homme ou femme, trouve, appartient au domestique ; la trouvaille d'une femme divorcée, même avant de recevoir son douaire, appartient à elle.

R. Yoḥanan dit[1] : La trouvaille par les fils majeurs leur appartient à eux lorsqu'ils ne sont pas établis chez leur père ; car, en ce dernier cas, la trouvaille faite appartient au père. Resch Lakisch dit : Un homme ne peut pas acquérir pour autrui un objet trouvé. R. Yossa dit : Ce n'est pas que l'avis de Resch Lakisch ait été ainsi exprimé en toutes lettres, mais on le déduit de ce qu'il a objecté contre l'enseignement de R. Hoschia qui dit : Celui qui loue un ouvrier pour exécuter des travaux divers a droit à la trouvaille faite par l'ouvrier. A ce sujet Resch Lakisch dit : dès qu'un homme est en état de renoncer au travail d'ouvrier, sa trouvaille appartient-elle au maître ? (Certes non ; donc on n'acquiert pas une trouvaille pour autrui) —[2].

« La trouvaille de la femme que le mari vient de répudier sera à elle ». R. Yossna dit au nom de R. Aḥa : Aussi longtemps qu'un homme ayant répudié sa femme ne lui a pas donné son douaire, jusqu'à la dernière prouta, il est tenu de la nourrir. En effet, dit R. Yossa, la Mischnâ le confirme en disant : « la trouvaille de la femme répudiée sera à elle » ; or, dit R. Oschia, on aurait pu croire qu'en raison de l'obligation du mari de nourrir sa femme répudiée jusqu'à ce qu'il lui ait donné son domaine total, y compris la dernière prouta, il devrait avoir droit à la trouvaille faite par cette femme ; c'est pourquoi la Mischnâ énonce formellement le contraire (mais cette obligation en résulte implicitement).

6. Si un individu a trouvé un contrat de dette où le débiteur engageait ses immeubles, l'individu qui l'a trouvé ne doit pas le rendre[3] ; s'il n'y a pas d'engagement d'immeubles dans l'acte, il peut le rendre, car le créancier ne pourra pas obtenir que le tribunal lui fasse payer la dette ; c'est l'opinion de R. Meir. Les autres docteurs disent qu'aux deux cas, il ne doit pas rendre l'acte, car le créancier pourrait se faire payer la dette.

7. Si un individu a trouvé des lettres de divorce, des lettres d'affranchissement d'esclaves, des testaments, des actes de donation entre vifs, ou des quittances, il ne doit pas les rendre à celui qui veut s'en prévaloir, car il est possible que ces actes étaient préparés pour les lui remettre, mais qu'on a changé d'avis avant de le faire.

On a enseigné au nom de R. Meir[4] : Un contrat de dette par lequel le dé-

1. Cf. J., tr. Péa, IV, 2 (6). 2. Suit un passage traduit au tr. Kethouboth, VI, 1 (t. VIII, p. 83). 3. Le créancier pourrait recourir au tribunal pour se faire payer. 4. Selon la correction du Comment. *Pné-Mosché*, d'après le passage parallèle du T. Babli.

biteur engage ses immeubles sera payable même à l'aide des biens hypothéqués ; mais pour le contrat qui n'engage pas les immeubles du débiteur, le créancier n'aura de recours, ni sur les biens hypothéqués, ni sur ceux qui sont restés libres. Mais alors, d'après cet avis de R. Meir, à quoi bon rendre l'acte qui n'engage pas d'immeuble? L'acte peut servir à boucher la bouteille du créancier (c'est son bien, mais sans effet). Quant aux droits de ce dernier sur les héritiers, Rab dit[1] : l'héritage ressemble aux biens hypothéqués, et comme le paiement d'un prêt verbal fait par devant témoins n'est pas exigible sur les biens hypothéqués, de même on ne saurait les réclamer sur l'héritage ; Samuel dit : on déduit des termes de la Mischnâ au sujet du prêt verbal (devant témoins) que le créancier ne peut rien réclamer des biens hypothéqués, mais il le peut des biens libres (fût-ce aux héritiers ; ceux-ci donc n'égalent pas les biens hypothéqués). Pourquoi dit-on d'une part (selon Samuel), que l'on réclame le dû sur les biens libres, tandis que d'autre part (dans la Mischnâ) il est dit de ne rien réclamer à défaut d'engagement des immeubles ? Il y a une différence, parce que l'hypothèque partielle (sans gage) vaut mieux que l'absence d'engagement (prêt verbal). — R. Eleazar explique le motif de R. Meir (dans la Mischnâ, en cas d'hypothèque) : il peut arriver d'écrire un prêt avant de l'effectuer (pour éviter l'abus, il ne faut pas rendre le contrat trouvé). Il ajoute : on le rendra si l'emprunteur reconnaît son dû. Enfin il dit : si le contrat a été juridiquement confirmé au créancier, on le rendra. Ces 3 règles toutefois se contredisent (si l'on craint que, malgré le contrat de prêt, il n'y ait pas eu de prêt, pourquoi le rendre, et d'autre part, pourquoi rendre l'acte présumé valable ?). — « Les autres docteurs disent qu'aux deux cas on ne doit pas rendre l'acte. » Il est à craindre qu'un tel contrat de dette ne soit pas réel, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, en raison de la possibilité d'un accord, κοινωνία, entre le créancier et le débiteur (pour avoir le privilège sur d'autres créanciers). R. Yassa dit au nom de R. Yohanan : si l'on trouve un contrat le jour même de sa rédaction[2], on le rendra au créancier (sans craindre qu'il soit déjà payé).

On a enseigné (§ 7): Si avec l'acte de divorce on trouve le contrat de douaire[3], certes la présence de ce contrat est une présomption que le mari l'a payé (et il n'y a pas lieu de craindre comme dans l'hypothèse de la Mischnâ, qu'après rédaction du divorce le mari ait renoncé). Après avoir réglé un contrat de dette, on ne peut plus l'utiliser pour un nouveau prêt, car ce serait faire tort aux créanciers[4] ultérieurs à la première dette. R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : même un contrat rédigé en ce jour et déjà réglé ne peut plus servir le même jour à remettre une nouvelle dette. Mais, objecta R. Zeira devant R. Yassa, comment parle-t-on ici d'un contrat de dette payé le jour de son émission, tandis que plus haut (§ 6) il est dit de rendre au créancier un contrat trouvé le jour même de sa rédaction (supposant qu'on ne le paie

1. J., tr. Guittin, III, 7 (ib. p. 85). 2. B., tr. Baba bathra, f. 17. 3. Lacéré par ordre du tribunal après paiement. V. B., tr. Kethouboth, f. 85. 4. Littéralement : des acquéreurs d'immeubles (ou du gage de la créance).

pas le même jour)? Il n'arrive guère, répondit R. Yassa, que l'on emprunte et paye le même jour (un tel fait est trop rare pour être craint), tandis qu'il arrive souvent, aussitôt après avoir payé, de contracter un nouvel emprunt pour une autre affaire (aussi R. Yohanan a dû interdire d'utiliser le même acte). R. Hagaï fit une autre objection devant R. Yassa : pourquoi ne pas utiliser l'acte rédigé, puisqu'il s'agit de la même date, des mêmes témoins et du même créancier? En quoi fait-on plus de tort par là à d'autres créanciers qu'avec le premier engagement? Il peut y avoir une différence, répondit R. Yassa, en ce que la seconde fois le débiteur n'engage pas d'immeubles comme à la première fois ; selon d'autres, la distinction consiste en ce que le premier engagement n'a pas été confirmé par des témoins, tandis que le second le sera (il faudra donc un nouvel acte).

8. Il faut rendre, si on les trouve, des lettres d'estimation [1], ou des lettres de nourriture [2], ou des actes du déchaussement [3], ou des actes de refus [4]. Il faut aussi rendre, si on les trouve, des actes de *brourin* [5], ou un acte quelconque fait par un tribunal.

Si un individu a trouvé un acte dans une boîte, γλωσσοκομεῖον, ou s'il a trouvé un rouleau, ou un paquet de plusieurs actes, il doit les rendre. On appelle « paquet d'actes » l'ensemble d'au moins 3 actes liés [6]. R. Simon b. Gamaliel dit : Si les 3 actes sont d'un seul débiteur qui a emprunté de l'argent à 3 créanciers, on doit les rendre au débiteur [7]. Si ces 3 actes sont d'un seul créancier qui a prêté de l'argent à 3 individus, il faut les rendre au créancier [8].

Si un individu trouve dans ses papiers un acte, et il ne se souvient pas si c'est le créancier ou le débiteur qui le lui a donné, il le gardera jusqu'à l'arrivée d'Elie (indéfiniment, jusqu'à preuve contraire). Si un individu trouve dans ses papiers l'acquit σύμφωνη de son débiteur, il doit se conformer à ce qui est écrit dans la quittance.

R. Jérémie dit au nom de Rab : Si l'acte est légalisé par les juges [9], il faut le rendre au créancier. R. Hama, père de R. Oschia, dit : les « tamariskes » (savants éminents), ce sont les juges de la Captivité ; les « tourtereaux » (encore faibles) sont juges en Palestine. R. Hamnona dit : si l'acte de vente, ὠνή, porte le 1er Nissan, et l'argent est remis le 10 Nissan, l'acte devra dire : « quoique cet acte soit rédigé le 1er Nissan, il a été décidé que l'argent sera

1. Elles constatent que le tribunal a adjugé une partie des terrains du débiteur au créancier après l'estimation de leur valeur. 2. L'engagement de nourrir la fille de sa femme. 3. V. Deutéronome, XXV, 9 : à la suite de cet acte la femme peut se remarier. 4. Pour le Mioun, v. t. VII, pp. 11-12. 5. Littéral. : Documents du choix (de 2 juges et d'un arbitre). 6. En ces cas, observe Raschi, il est facile de connaître celui qui les a perdus, car celui-ci peut fournir des indices sur la boîte, ou sur le mode du lien des actes, pour affirmer sa possession. 7. Évidemment, il les a perdus après avoir payé les dettes et repris les actes. 8. Il les a perdus. 9. Il entend ainsi l'« acte fait par un tribunal. »

versé le 10 N. » R. Jérémie dit au nom de Rab : si dans les papiers du créancier se trouve un acquit de la main de ce dernier, il est nul ; on suppose qu'en revisant ses papiers, il a écrit l'acquit d'avance. Est-ce à dire que si l'acquit est rédigé par la main d'un autre, il soit valable? Non, dit R. Isaac b. Nahman au nom de Samuel, l'acquit ne constitue la libération du débiteur que lorsqu'il est écrit par ce dernier, fût-il alors aux mains du créancier. Mais n'a-t-on pas enseigné [1] : Le fils devra prêter le serment d'héritage, savoir « que notre père ne nous a rien ordonné (à ce sujet), qu'il ne nous l'a pas dit et que nous n'avons pas trouvé d'acte parmi les papiers de notre père constatant que ce contrat est payé »? N'est-ce pas que s'il est marqué *payé*, cela compte? Dans cet enseignement, dit R. Yossé b. Aboun, il s'agit de testament, διαθήκη ; on s'y réfère, car il n'arrive pas qu'on le falsifie.

CHAPITRE II

1. Voici quelles trouvailles on peut garder, et voici celles qu'il faut publier. On peut garder p. ex. des produits de champs (du blé, des fruits, etc.) dispersés, des pièces de monnaies dispersées, des meules de blé dans une place publique, des ronds de figues sèches, des pains de boulanger, des poissons liés ensemble, des morceaux de viande, de la laine tondue, telle qu'elle vient des propriétaires des moutons [2], des touffes de lin, des langues de pourpre. C'est l'opinion de R. Meir.

2. R. Juda dit : toutes les trouvailles présentant quelque chose d'extraordinaire doivent être publiées. Par exemple, si l'on trouve un rond de figues sèches qui renferme un tesson, ou un pain qui renferme des pièces de monnaie. R. Simon b. Eleazar dit : on n'est pas obligé de les publier, si l'on trouve des objets neufs [3].

D'où sait-on qu'au sujet d'une trouvaille faite par renonciation du propriétaire, celui qui a trouvé l'acquiert par droit légal? R. Yohanan dit au nom de R. Simon b. Yoçadaq : des termes de la Bible (Deuteron., XX, 3), *tu agiras ainsi envers son âne... avec tout ce que ton frère aura perdu et que tu trouveras*, on conclut qu'il faut publier ce qu'il a perdu et que tu as trouvé, et de même pour ce qu'il ne sait pas avoir perdu et que tu as, excepté le cas de renonciation par le propriétaire, c'est perdu pour lui et pour tous. On a enseigné [4] : celui qui trouvé des meules de blé sur la voie publique n'est pas tenu de les publier ; mais, dans un domaine privé, il faut les publier. Celui qui trouve des gerbes, soit dans la rue, soit dans un domaine privé, doit les publier. « On peut garder, est-il dit, les ronds de figues » ; c'est vrai pour les

1. J., tr. Kethouboth, IX, 7 (t. VIII, p. 122). 2. Par opposition à celle qui vient de l'ouvrier, qui présente un indice. 3. Ou : en panier (de ἀναφορεύς).
4. Tossefta, ch. 2.

grands (communs, et non distincts) ; mais les petits, venant de Boçra, aisés à reconnaître, doivent être publiés. Si parmi les morceaux de viande trouvés il ya un foie, ou un rognon (ce qui les distingue), il faut les publier. Si parmi les « poissons liés » il y a un poisson vert ou un poisson blanc, λευκός, il faut les publier.

On a enseigné (§ 2) : R. Juda prescrit de publier le rond de figues « qui a un tesson », si celui-ci est enfoncé. Mais comment se fait-il qu'aux termes d'une autre Braïtha, il suffise d'avoir posé un tel objet au-dessus du rond, ou du pain, pour constituer la distinction ? Pour le rond laissé sur la voie publique, le signe particulier devra être enfoncé (sans quoi, il risque de se déplacer, et la renonciation est probable) ; pour le rond laissé dans un domaine privé, il suffit que le tesson soit posé dessus pour le distinguer. Toutefois, ajouta-t-on, même cette dernière condition réalisée pour un rond laissé dans la rue suffit à le distinguer, car le signe n'y est pas tombé par hasard. — « R. Simon b. Eléazar dit : on n'est pas obligé de les publier, si l'on trouve des objets en panier. » R. Yoḥanan, rappelant cet avis, l'explique ainsi [1] : Ce sont par exemple les tiges où pendent les aiguilles et les fourches, ou le treillage pour suspendre les haches. L'Amora (interprète) de R. Isaac b. Tablia trouva un morceau de tissu enveloppé dans un manteau, *amictorium*. Il vint auprès de R. Isaac pour savoir s'il doit le publier ; celui-ci se prononça d'après l'avis de R. Simon b. Eléazar (qu'il est inutile de les publier). L'Amora de R. Yoḥanan, ayant fait la même trouvaille, consulta aussi son maître qui lui dit : l'as-tu trouvé dans un sentier (semita), ou sur la grande route, πλατεῖα ? Il a voulu expliquer ainsi jusqu'à quel point il adopte l'avis de R. Simon b. Eleazar dans la Mischnâ [2].

3. Voici quels objets trouvés exigent la publication :

Un vase vide, ou contenant des fruits, ou les produits du champ [3], une bourse vide, ou renfermant des pièces de monnaie [4], des tas de produits des champs ou de fruits, des tas de pièces de monnaie.

Il en est de même, si l'on trouve 3 pièces de monnaie l'une sur l'autre, des gerbes dans un lieu privé, des pains cuits chez un particulier [5], de la laine tondue, venant d'un ouvrier, des cruches de vin ou d'huile. Toutes ces choses exigent la publication.

(4). Si l'on trouve derrière le mur, ou derrière une haie, ou dans les sentiers des champs des pigeons liés, il ne faut pas les toucher [6]. Si l'on trouve au fumier un vase couvert (caché), il ne faut pas le toucher [7]. Si le vase n'est pas caché, il faut le prendre et le publier (pour que le propriétaire vienne le prendre en indiquant un indice).

1. Ibid. 2. Seuls les objets précités ne seront pas publiés, où qu'ils soient ; mais ce tissu particulier devra être publié si on l'a trouvé dans un lieu privé. 3. Il y a alors un indice qui permet de le distinguer. 4. Même motif. 5. Différents de ceux du boulanger. 6. On craint qu'en cas de publication, le propriétaire ne sache pas les désigner. 7. Il n'est pas perdu.

R. Juda dit : « 3 pièces de monnaie constituent un signe, et il faut les publier », si elles sont à l'effigie de 3 rois divers. Selon R. Eléazar, il en est de même aussi si elles sont d'un seul règne, étant superposées en forme de tour (par grandeur graduées) ; en tous cas, que les 3 pièces soient de 3 rois différents, ou d'un seul, la superposition graduée en forme de tour les distingue. R. Yoḥanan dit : si elles sont placées en forme de trépied (en triangle), on n'est pas tenu de les publier. Qu'entend-on par cette disposition ? Un espace (parc) enclavé par 3 hommes ; or, vu le doute et comme on ne sait auquel des 3 hommes il faut restituer ces pièces, il est inutile de les publier. R. Yossé dit que le fait suivant le prouve aussi : un homme suivait R. Ḥalafta, et de l'un d'eux il tomba un dinar ; comme on ne savait pas auquel des deux rendre ce dinar, il devint inutile de le publier. De même comme R. Simon b. Aba marchait derrière R. Eléazar, un dinar tomba du premier; mais comme Simon qui l'avait ramassé lui tendait ce dinar, R. Eléazar lui dit y avoir déjà renoncé (c'est donc à toi). En réalité, dit-on, R. Eléazar agit ainsi avec intention, afin de faire acquérir cette pièce de monnaie à R. Simon b. Aba, qui était un pauvre honteux.

R. Juda dit : en parlant des « pigeons liés » (§ 4), la Mischnâ entend qu'ils sont liés par les ailes (selon l'usage ; sans quoi, le lien les distingue). R. Aba b. Zabda trouva un âne couvert d'un sac et le prit, puis il consulta Rab pour savoir si c'est permis. Tu n'as pas bien fait, lui dit Rab. Dois-je le rendre, demanda R. Aba, à l'endroit où je l'ai trouvé ? Non, lui dit Rab, car le maître de l'âne peut être revenu déjà, et n'ayant pas trouvé son bien y aura renoncé (de sorte que ce serait perdu ; il vaut mieux le publier). On a enseigné[1] : si l'on trouve un objet dans le fumier, il faut le publier, car il arrive souvent que le fumier est déplacé (et la trouvaille pourrait être perdue pour son propriétaire).

4. Si l'on trouve un objet dans une ruine ou dans un vieux mur, ou même dans un mur neuf du côté de la rue, on peut le garder. Si l'objet se trouve dans le mur du côté de la maison, il appartient au propriétaire de la maison. Si cette maison était louée, celui qui le trouve peut le garder, quand même l'objet se trouverait dans la maison.

« Ce que l'on trouve dans une ruine ou un vieux mur, vous appartient », car on peut supposer que cet objet remonte aux Emorrhéens (ou premiers habitants de la Palestine). On a enseigné[2]: la trouvaille faite entre les poutres d'un plafond, sise à l'intérieur du battant de la porte fait partie de la maison (est au propriétaire) ; si elle se trouve à l'extérieur de ce point, elle est comme située au dehors (et appartient à celui qui l'a trouvée). Lorsqu'une cavité est percée à l'intérieur du côté de la maison, toute trouvaille prise là, fût-ce dans la moitié sise vers l'extérieur, appartient au maître de la maison. Lorsque la cavité est percée à l'extérieur, toute trouvaille prise là, fût-ce dans

1. Tossefta, ch. 2. 2. Ibid.

la moitié sise vers l'intérieur, appartient à qui l'a trouvée. — « Si le propriétaire loue sa maison à d'autres, celui qui a trouvé un objet, fût-ce à l'intérieur de la maison, pourra le garder. » Toutefois, dit R. Jérémie, il y a discussion entre R. Simon b. Eléazar et les autres sages sur le point de savoir si l'on peut garder la trouvaille, lorsque le propriétaire louant sa maison à beaucoup de personnes en a fait une auberge (πανδόκιον). Mais dans une cour ordinaire, louée, tous reconnaîtraient qu'il faut publier la trouvaille. R. Yossé dit le contraire : cette discussion est applicable à la trouvaille faite dans une simple cour ; mais si elle est faite dans la maison devenue une auberge, il est évident selon tous que son maître y aura renoncé et que l'objet appartiendra à qui l'a trouvé[1].

5. Si on trouve un objet (sans indice) dans une boutique[2], on peut le garder ; si on le trouve entre le bureau et le boutiquier, c'est à celui-ci. Si on le trouve chez un changeur entre lui et la table, il faut le lui rendre ; mais si on le trouve en dehors de la table[3], on peut le garder. Si un individu achète à un autre des fruits ou des produits de champ, ou si l'autre les lui envoie, et qu'en les recevant il y trouve des pièces de monnaie, il peut les garder ; mais si les pièces sont jointes (en bourse), il faut les publier, pour les rendre à celui qui pourra les désigner.

R. Éléazar dit, selon les termes de la Mischnâ : « si l'on trouve un objet entre le changeur et sa table, il faut le lui rendre » ; si donc on a trouvé l'objet sur le siège ou la caisse du changeur, on peut le garder. Simon b. Schetaḥ était occupé à ses travaux (fatigants) de filature[4]. Ses disciples lui dirent : Rabbi, pour te décharger, nous voulons acheter un âne, afin de t'éviter des marches pénibles. Ils allèrent donc et achetèrent d'un arabe (sarracenus) un âne ; ils trouvèrent, suspendue à l'animal, une perle fine (margarita). Comme ils se réjouissaient en sa présence de la trouvaille, le rabbi leur demanda si le marchand en avait eu connaissance. Sur leur réponse négative, il leur prescrivit de rendre la perle. Mais, objectèrent-ils, R. Houna Bivi-bar-Gozlun n'a-t-il pas dit au nom de Rab que, selon l'observation faite devant Rabbi, même d'après celui qui interdit de tirer un profit du vol fait à un païen, il est du moins permis d'un commun accord de profiter de ce qu'il a perdu et que l'on a trouvé ? Croyez-vous, répliqua le rabbi, que Simon b. Schetaḥ soit un barbare, βάρβαρος, qui veuille s'enrichir des dépouilles d'autrui ! Il veut, au contraire, que le nom divin soit béni grâce à lui ; c'est la plus douce récompense du monde à laquelle il aspire. Par quel fait ce Simon apprit-il à agir ainsi ? Par ce qui survint à R. Ḥanina : des rabbins et vieillards avaient acheté un monceau de froment à des soldats, στρατιώτης, et y trouvèrent un sac contenant des dinars, qu'ils rendirent à son propriétaire. Celui-ci s'écria : Béni

1. En raison du grand nombre d'habitants, le maître de l'objet y renonce au profit de qui l'a trouvé. 2. Ouverte à tout venant. 3. Devant elle chacun passe, et la trouvaille ne provient pas du changeur. 4. V. Vérité isr., 1861 V, 69.

soit le Dieu des Juifs, qui leur prescrit d'agir aussi honnêtement ! Aba Oschia, habitant de Toria (tour), blanchisseur, trouva dans le linge qu'une reine lui avait confié ses bijoux et objets précieux [1] ; il les lui rapporta. Ils sont à vous, dit-elle (vous avez droit à cette trouvaille) ; ceux-là d'ailleurs sont peu pour moi, qui en ai beaucoup d'autres et meilleurs en qualité. Aba s'y refusa en disant : la Loi nous ordonne cette restitution. Elle s'écria : Béni soit le Dieu des Juifs ! R. Samuel b. Sosratia arriva à Rome lorsque la reine de ce pays venait de perdre ses bijoux ; il les trouva. Il entendit le crieur de la province publier cet avis : Celui qui rendra les bijoux à la reine dans les 30 jours recevra telle et telle récompense ; mais s'il garde la trouvaille plus de 30 j., il aura la tête tranchée. Le rabbi pourtant ne les rendit pas de suite, mais après 30 jours. La reine lui dit : N'étais-tu pas en ce pays lors de la publication de l'avis ? Si, dit-il, je l'ai bien entendu ; mais j'ai différé cette restitution pour que tu ne supposes pas m'avoir fait agir par crainte de perdre la vie ; j'ai agi par respect de la Providence, qui l'ordonne ainsi. Elle s'écria : Béni soit le Dieu des Juifs !

Alexandre le Macédonien alla chez le roi de Cassia [2], qui lui montra beaucoup d'or et d'argent. Il lui dit : « Je n'ai besoin ni de ton or, ni de ton argent ; je ne suis venu que pour voir votre procédure, πράξις, comment vous jugez. » Sur ces entrefaites, arriva un homme se disputant avec son compagnon, qui lui avait acheté un champ et avait trouvé, en le labourant, un trésor de deniers. L'acheteur disait : « J'ai acheté le champ et non le trésor » ; le vendeur dit : « J'ai vendu le champ et tout ce qu'il renferme. » Les entendant se disputer ainsi, le roi dit à l'un : « As-tu un fils ? — Oui. » A l'autre : « As-tu une fille ? — Oui. Eh bien ! mariez-les, et que le trésor soit à eux deux. » Alexandre se mit à rire. — « Pourquoi ris-tu ? N'ai-je pas bien jugé ? Si l'affaire s'était présentée chez vous, comment l'auriez-vous jugée ? — Nous aurions mis à mort l'un et l'autre, et le trésor fût revenu au roi ». Il lui dit : « Vous aimez donc l'or ? » Il fit un repas, et lui servit du pain d'or et des coqs en or. « Est-ce que je mange de l'or ? » dit Alexandre. — Eh bien ! sois confondu, vous ne mangez pas l'or, et vous l'aimez tant. Le soleil luit-il sur vous ? — Oui. — La pluie tombe-t-elle chez vous ? — Oui. — Peut-être avez-vous de petits animaux ? — Oui — Eh bien ! sois confondu ; c'est grâce à ces petits animaux que vous vivez, car il est écrit : *L'homme et l'animal, tu les sauves, Éternel !* (Ps. XXXVI, 7) [3].

(6). L'Écriture dit expressément que si l'on trouve un vêtement il faut le rendre (Deuter. XXII, 3) ; c'est pour nous apprendre ceci : comme un vêtement présente des signes particuliers, et appartient à quelqu'un qui le

1. Menahem de Lonzano complète ce passage ; son éditeur M. Buber (*Haasif*, II, 327) renvoie à un Midrasch, cité aussi par le *Pné-Mosché*, qui propose la même addition, et non d'après le tr. Baba qama, X, 11. 2. Rabba à Genèse, ch. 33. 3. Passage traduit par M. le R. Israël Lévy, dans la *Revue des études juives*, t. VII, pp. 87-8.

réclamera, ainsi pour tous les objets présentant des signes spéciaux et appartenant à quelqu'un qui les réclamera, on est obligé de faire la publication.

6 (7). Jusqu'à quand doit-on continuer les publications? Jusqu'à ce que ses voisins l'aient appris ; tel est l'avis de R. Meir. R. Juda, dit : il faut continuer les publications pendant 3 fêtes, et encore 7 jours après la 3e fête, afin que le pélerin (qui vient à Jérusalem pour la fête et qui entend la publication) ait 3 jours pour retourner chez lui, voir s'il a perdu un objet, puis 3 jours pour revenir, et encore un jour pour publier à son tour qu'il a perdu tel objet.

On a enseigné [1] : autrefois on continuait les publications pendant 3 fêtes, et encore 1 jour après la 3e fête, de sorte que le pélerin qui en reçoit avis ait 3 jours pour retourner chez lui voir s'il a perdu un objet, puis 3 jours pour revenir, et encore un jour pour publier à son tour qu'il a perdu tel objet. Depuis la destruction du Temple, on a établi que la publication aura lieu 3 jours. Enfin, à partir du jour du danger (où tout objet perdu revenait de droit au gouvernement), la règle établit qu'il suffit d'en aviser ses parents et voisins.

7 (8). Si celui qui réclame l'objet trouvé indique l'objet sans indiquer de signe, on ne le lui donne pas [2]. Si cet individu est un imposteur, on ne lui donne pas l'objet, quand même il donnerait les signaux, comme il est dit (ibid.) : *jusqu'à ce que ton frère le réclame ;* ces mots sont à entendre ainsi : il faut scruter ton frère, afin de savoir s'il est un imposteur, ou non.

Comment reconnaître un trompeur ? Quelqu'un se fait passer pour aimant à rapporter les pertes faites et qu'il trouve, de sorte qu'il acquiert un grand renom de probité ; les hommes le voyant agir ainsi lui confient en dépôt leurs valeurs, et il prend tout et s'en va. Selon d'autres, la ruse consiste à aller dans un lieu de réunion entendre énoncer les signes particuliers de l'objet perdu, et le trompeur va dans une autre réunion réclamer l'objet en donnant le signalement.

8 (9). (Celui qui trouve un objet, ou un animal, doit le garder jusqu'au jour fixé par la loi, où il doit le rendre au propriétaire). Si c'est un animal qui exige des dépenses pour sa nourriture, mais qui la peut gagner, on le fera travailler et on le nourrira. Si l'objet ou l'animal ne rapporte pas les frais de son entretien, on le vendra (en vue de rendre l'argent un jour au propriétaire). Selon ces mots (ibid), *tu le lui rendras ;* il faut examiner comment on le rendra (sans préjudice). Que fait-on de l'argent en attendant? Selon R. Tarfon, celui qui a

1. Tossefta, ch. 2. 2. Son indication est insuffisante à prouver qu'il est le propriétaire.

vendu l'objet trouvé dans ces circonstances peut utiliser l'argent (comme l'argent prêté) ; par suite, si l'argent se perd, il en est responsable. R. Akiba dit : il ne doit pas l'utiliser (comme un dépôt) ; et par suite, s'il perd l'argent, il n'en est pas responsable [1].

On a enseigné [2] : pour nourrir des veaux que l'on a trouvés, on devra : s'arranger de façon à ne pas vendre l'un d'eux (le leur faire pour ainsi dire manger), et ni pour les ânons, ni pour les poules. Ainsi, il est arrivé à quelqu'un qui avait trouvé 5 veaux d'en vendre successivement pour nourrir les autres, jusqu'à ce qu'il restât un seul. — R. Juda dit au nom de Rab : l'avis de R. Tarfon dans la Mischnâ sert de règle, lorsqu'il s'agit d'un objet distinct par un signe (en cas de vente, on a cédé un bien non abandonné, et l'on reste responsable). R. Aba et R. Juda disent au nom de Rab qu'un fait de ce genre est survenu, et l'on décida de suivre l'avis de R. Tarfon pour tout objet distinct par un signe. R. Juda dit : les savants n'ont pas besoin de donner le signalement (on les croit, sur leur déclaration qu'ils reconnaissent l'objet perdu). R. Houna dit : tous sont d'avis (sans discussion entre R. Tarfon et R. Akiba) qu'en cas de trouvaille d'un sac d'argent distinct par un signe (qu'il faut restituer), on ne pourra pas y toucher, ni en user. R. Juda b. Rabbi, étant allé à la synagogue, laissa ses sandales au dehors, et elles lui furent volées : « Si je n'étais pas allé à cette synagogue, dit-il, je n'aurais pas perdu mes sandales » (même là, viennent des hypocrites qui, sous prétexte de prier, volent). On apporta une fois un mort (dans la synagogue) pendant que R. Yossé s'y trouvait à étudier la loi, et il ne fit pas d'observation aux *cohanim*, ni a ceux qui sortaient, ni à ceux qui restaient [3].

9 (10). Si un individu a trouvé des livres, il doit les lire une fois par mois. S'il ne sait pas les lire, il doit au moins les dérouler. Si c'est un ouvrage qu'il n'a pas encore lu, il ne doit pas le lire pour la première fois [4]. Il ne doit pas y lire avec une autre personne [5]. S'il a trouvé un vêtement, il doit le secouer une fois par mois, et l'étendre pour lui donner de l'air, mais non pas pour sa convenance (ou pour en faire étalage). S'il a trouvé des vases d'argent ou de cuivre, il les utilisera pour leur objet, mais il ne doit pas en abuser au point de diminuer leur valeur par le frottement. S'il a trouvé des vases d'or, ou de verre, il ne doit pas les toucher, quand même celui qui les a perdus tarderait à venir jusqu'à l'arrivée d'Elie [6]. S'il a trouvé un sac, un panier, ou une autre objet vil, qu'un homme de sa position n'a pas l'habitude de porter, il n'est pas obligé de le ramasser.

On a enseigné [7] : Celui qui a trouvé des livres, doit les lire une fois par

1. Pas plus que d'un dépôt. 2. Tossefta, ch. 2. 3. J., tr. Berakhoth, III, 1 (I, p. 57). 4. En raison de la nouveauté, le livre pourrait en souffrir. 5. Même motif. 6. Indéfiniment. 7. Tossefta, ch. 2.

mois ; s'il ne sait pas lire, il devra au moins les dérouler. Il ne devra pas lire la même section 2 fois, ni la traduire après la lecture (ce qui implique un plus long usage), ni ouvrir plus de 3 colonnes à la fois, ni lire à 3 personnes dans le même volume. Toutes ces règles ne s'appliquent qu'aux livres neufs ; mais dans les vieux livres, il suffira de regarder une fois par an. Des vases d'argent, on peut se servir à froid, non y mettre des objets chauds, car ceux-c les noircissent. Dans les ustensiles de cuivre, on peut mettre même du chaud, sans toutefois les faire passer dans le feu, qui les réduit. On peut se servir de fourches ou de haches à l'égard d'objets tendres, mais non pour des objets durs (qui peuvent endommager ces outils). Ainsi, l'on peut utiliser une pelle pour prendre le ciment et l'étendre, puis on la remet à sa place ; avec une hache, on peut fendre du bois ordinaire, mais non des palmiers pierreux (durs), ni du bois d'olivier. Ces diverses règles de précaution au sujet d'une trouvaille sont applicables aussi au dépositaire d'un objet. Enfin, celui qui a reçu en dépôt de son prochain un vêtement, devra le secouer une fois par mois, sauf, si l'étoffe est grande (lourde), à être rémunéré pour sa peine.

10 (11). Dans quel cas est-on obligé de s'occuper des objets trouvés ? Si l'on trouve une âne ou une vache qui paissent en route, on ne doit pas les considérer comme des objets perdus dont il faudrait s'occuper pour les remettre au propriétaire [1]. Si l'on rencontre un âne avec son harnais renversé, ou une vache qui court dans les vignes, il faut les considérer comme des objets perdus qu'on doit remettre au propriétaire. Si l'on ramène la vache et qu'elle s'échappe, il faut la ramener pour la 2e fois ; si elle s'échappe de nouveau, on la ramènera pour la 3e fois, et ainsi de suite jusqu'à 4 ou 5 fois, comme il est dit (Deutéron. XXII, 1) : *tu le ramèneras*, expression dite avec redondance. Si l'individu qui s'occupe à ramasser un objet perdu par un autre est dérangé par cette occupation dans ses travaux, ce qui lui fait perdre un *selà* (1/2 sicle), qu'il aurait gagné s'il n'avait pas été dérangé, il ne peut pas exiger du propriétaire de l'objet perdu de lui donner un *selà ;* mais celui-ci paiera le travail, comme on paie à un ouvrier. Si l'individu ne veut pas se contenter de ce salaire, et qu'il préfère gagner un *selà* entier en continuant ses propres travaux, il a le droit de faire ses conditions [2]. Mais s'il n'y a pas de juges dans cet endroit, il a le droit de préférer ses propres travaux, et il n'est pas obligé de perdre son argent, en abandonnant son travail pour s'occuper de l'objet d'un autre individu.

(12). Si un individu trouve une vache dans une étable, il n'est pas obligé de s'en occuper ; s'il la trouve au dehors, il est tenu de la re-

1. On les supposera laissés là sciemment par le propriétaire. 2. Il peut dire aux juges de ne vouloir se charger de sauver cet objet, qu'à la condition d'être remboursé par le propriétaire pour le *selà*, qu'il peut gagner par ses propres travaux.

mettre à son propriétaire. S'il est un cohen et que la vache se trouve dans un cimetière [1], il n'y entrera pas. Si son père lui ordonne d'entrer au cimetière où il se rendra impur, ou si la vache se trouve ailleurs et le père de l'individu lui défend de la prendre pour la remettre à son propriétaire, il n'obéira pas [2]. Si un individu voit un homme ou un animal accablé sous son fardeau, il est obligé de l'aider dans le déchargement ou dans le chargement. S'il a déjà aidé cet homme à le décharger ou charger plusieurs fois, il est toujours tenu de le faire, fût-ce 4 ou 5 fois, en raison de l'expression redondante du texte (Exode, XXIII, 5) : *aide-lui à le décharger*. Si cet homme dit à l'individu : « puisque la loi t'oblige à t'occuper du déchargement, va seul le faire, si tu veux, et je me reposerai », l'individu ne sera pas obligé de le faire seul. Mais si cet homme est malade ou vieux, son prochain sera tenu d'entreprendre seul la besogne. La loi oblige d'aider son prochain à décharger le fardeau ; mais elle n'oblige pas de l'aider à charger (sans se faire payer). R. Simon dit : la loi oblige aussi d'aider à charger (sans rémunération). R. Yossé le Galiléen dit : on n'est pas obligé d'aider son prochain, qui a commis la faute de charger l'animal d'un fardeau trop lourd ; car il est dit (ibid) : *sous sa charge ;* il faut que ce soit une charge supportable.

Pourquoi « si le père de l'individu qui a trouvé une vache lui défend de la prendre pour la rendre au propriétaire, n'obéira-t-il pas » ? Puisqu'en tout lieu un précepte affirmatif (comme celui d'honorer son père) l'emporte sur une défense (de ne pas se détourner d'une bête perdue), pourquoi ici est-ce l'inverse ? Il y a cette différence que l'homme qui a trouvé et son père sont tenus tous deux à respecter Dieu et ses lois. On a enseigné [3] : il faut aider l'animal *succombant sous la charge*, non celui qui a l'habitude de se coucher sous la charge. D'autre part, il est dit : on devra aider à décharger l'animal, fût-ce cent fois le même jour. N'y a-t-il pas contradiction entre ces deux avis ? Non : le premier se rapporte au cas où l'animal chargé se couche spontanément, tandis que le second avis ne se rapporte qu'au cas où l'animal ne peut, malgré lui, résister à sa trop lourde charge. Il est dit (ibid. 4) : *si tu rencontres l'âne, etc.* ; ce n'est pas à dire qu'il s'agit absolument d'une rencontre (toute proche), puisqu'il est dit aussi (ibid. 5) ; *si tu vois ;* or, il ne saurait être question de voir aussi loin que ce soit, fût-ce à une distance de cent milles, puisqu'il est dit (d'une manière plus restrictive) : *si tu rencontres*. Il en résulte un terme moyen adopté par les sages, savoir une distance maxima de 7 milles et demi, ou un *riss*. — Tu l'*aideras*, est-il dit, c'est-à-dire à décharger, et *tu le soutiendras*, en l'aidant à charger. R. Simon b. Yoḥaï dit : comme la loi prescrit d'aider à décharger, elle prescrit d'aider à charger. Si l'âne est à un israélite et la charge à un païen, tous sont d'avis qu'il faut aider à dé-

1. Où un cohen ne doit pas entrer, pour ne pas devenir impur. 2. Vu la gravité de l'infraction légale. 3. Ibid.

charger et à charger; mais si l'âne est à un païen et la charge est à un israélite, selon les autres sages, on n'est tenu ni de décharger, ni de charger; selon R. Simon, il faut aider à décharger, non à charger.

11 (13). Si un individu a perdu un objet et que son père en ait perdu un aussi, ne pouvant pas s'occuper des deux objets à la fois, il peut s'occuper d'abord du sien[1]. Si un disciple a perdu un objet et que son maître en ait perdu aussi un, le disciple peut s'occuper d'abord du sien. Si son père a perdu un objet et que son maître en ait perdu un aussi, ne pouvant pas s'occuper des deux objets à la fois, il doit s'occuper d'abord de celui de son maître; car son père lui a donné des biens terrestres, mais son maître l'a rendu digne du monde futur. Mais si son père est un homme instruit, il doit s'occuper d'abord de l'objet de son père[2]. Si son père et son maître portent chacun un fardeau, il doit d'abord décharger celui de son maître, puis celui de son père. Si son père et son maître sont en prison (chez les païens), il doit d'abord racheter son maître, et plus tard il rachètera son père; mais si son père est un homme instruit, il rachètera d'abord son père, puis son maître.

— [3]. Un homme (peu connu) avait commencé à enseigner la loi à Rab tout jeune; lorsque celui-ci apprit la mort de son premier maître, il déchira ses vêtements en signe de deuil. R. Yoḥanan au contraire est de l'avis de R. Juda (d'attribuer le titre de maître à celui qui vous a le plus instruit). Lorsqu'il se rendit de Tibériade à Sephoris, il vit quelqu'un arriver de cette dernière ville, et lui demanda ce qu'il y a de neuf: un de nos maîtres est mort, lui répondit l'arrivant, et toute la population prend part à ce deuil. R. Yoḥanan sut ainsi que l'on déplorait la perte de R. Hanina; il fit venir ses beaux habits du sabbat et les déchira. Mais n'a-t-on pas enseigné[4] que la déchirure des vêtements non opérée sur le champ, à l'audition de la mauvaise nouvelle, n'est pas valable? (Pourquoi a-t-il attendu qu'il ait ses plus beaux habits?) Dans le présent cas, R. Yoḥanan a voulu donner une marque plus forte de son respect pour le défunt. Mais on ne sut pas s'il avait agi ainsi parce que c'était son maître, ou que la mauvaise nouvelle concernait un chef d'école. Toutefois, à l'aide de ce qu'a dit R. Ḥiya b. Aba à Sephoris, on voit que R. Ḥanina n'avait pas été le maître spécial de R. Yoḥanan: R. Hanina ayant vu chacun courir, demanda à R. Hiya le motif de cet empressement. Celui-ci lui répondit[5]: R. Yoḥanan est en ce moment assis dans la salle d'étude de R. Banaa, et pour entendre son exposé législatif, chacun accourt. Béni soit Dieu, s'écria R. Hanina, de m'avoir montré les fruits de mon enseignement (les succès

1. B., tr. Horaïoth, fol. 48^a. 2. Celui-ci alors a satisfait à la fois aux besoins du corps et à ceux de l'âme. 3. En tête est une phrase traduite au tr. Moëd. Qaton, III, 7 (t. VI, p. 340). 4. B., même tr., fol. 24^a. 5. Menahem de Lonzano, dans ses notes, complète ce passage; son éditeur, M. Buber (dans *Hausif*, II, 327) observe que cette addition est faite d'après le passage parallèle du tr. Horaïoth, III, 4 (7).

de mes élèves) pendant que je vis encore. Tous les sujets d'exégèse qu'il expose lui ont été développés par moi, sauf l'explication des Proverbes et de l'Ecclésiaste [1]. Il résulte de ce détail (que R. Yoḥanan avait seulement appris de lui l'exégèse biblique) que tout élève doit porter le deuil de son maître (même si l'enseignement a été restreint à une branche). Samuel adopte l'avis de R. Yossé (de considérer comme maître celui qui ne vous a enseigné qu'une Mischnâ). Ainsi, un homme avait enseigné à Samuel la Mischnâ où il est dit [2]: « L'officiant avait deux clefs pour ouvrir les salles du Temple ; avec l'une, il fallait tendre le bras jusqu'à l'extrémité pour pouvoir ouvrir, et avec la seconde on ouvrait de suite (aisément) ». Et il lui avait expliqué qu'avec la première clef il fallait passer le bras par l'ouverture faite au mur jusqu'à la jointure de l'épaule, pour parvenir à ouvrir par l'intérieur ; avec le seconde clef, on ouvrait sans peine. Lorsque Samuel apprit la mort de cet homme, il déchira pour lui ses vêtements en signe de deuil, comme pour un maître.

CHAPITRE III

1. Si un individu donne à un autre en dépôt un animal ou des objets inanimés, et que ce dépôt ait été volé ou perdu par un accident rare chez le gardien [3], si le gardien ne voulant pas prêter serment a payé au propriétaire la valeur du dépôt, et si l'on trouve le voleur, qui est condamné, suivant le cas, à l'amende du double, ou du quadruple, ou au quintuple, dans ce cas c'est au gardien que le voleur paye l'amende.

(2) Si, au contraire, le gardien a prêté serment pour être quitte envers le propriétaire du dépôt, le voleur paye l'amende au propriétaire.

D'où déduit-t-on l'assertion de la Mischnâ ? Ce ne saurait être de ce qu'il est dit (Exode, XXII, 3): *Si l'on trouve en sa main l'objet volé, il devra le payer deux fois*, puisque l'on sait d'autre part (ib. 6) que « si le voleur est trouvé, il devra *payer le double* » ; à quoi bon cette dernière expression, superflue par suite de ce qui précède ? Puisqu'elle est inutile ici, elle se réfère au sujet précédent (à savoir que l'amende est due par le dépositaire). Rabbi suivait les chapitres d'études expliqués par R Judan, et exposait devant lui le précédent motif (sur l'avis de la Mischnâ). R. Judan lui rappela la suite (la 2e proposition de la Mischnâ) : « Si le défendeur prête serment qu'il ne doit rien et le voleur est ensuite trouvé, celui-ci paiera le double. Si le voleur l'a égorgé ou vendu, il paiera le quadruple ou quintuple. A qui le paiera-t-il ? Au propriétaire du dépôt. » Or, si l'on adoptait le principe précité, le voleur devrait payer au dépositaire [4] ? R. Nassa, au nom de R. Yona le justifie

1. Même correction d'après le passage précité. 2. Tr. Tamid, III, 6. 3. En ce cas, le gardien gratuit du dépôt jurera seulement que le vol ou la perte n'est pas de sa faute. 4. Car le verset qui prescrit ce paiement ne dit pas si le dépositaire est responsable de la perte, ou non ? Voir B. Fischer, Talmudische Chrestomathie, mit Anmerkungen, Scholien n. Glossar (Leipzig, 1884, 8°), pp. 120-4. Cf. ci-dessus, tr. Baba qama, VII, 1.

ainsi : le terme *vivant* qui précède la seconde expression « il paiera le double » (ibid.) indique qu'il s'agira d'un objet *vivant* (ou de rapport); donc, à celui auquel revient le capital de fonds (et qui supporte la perte) ira aussi l'amende du double. Selon R Yohanan et R. Eleazar, R. Nassa ajoute au nom de R. Yossé b. Hanina un élément de plus à la Mischnâ, et dit : En réalité, le paiement n'a pas besoin d'être effectué, il suffit qu'un tel engagement soit pris pour équivaloir au fait accompli (et lui assure l'amende).

Lorsque le dépositaire offre de payer, on craint qu'il veuille garder ce bien (et il devra jurer qu'il ne l'a pas). S'il offre de jurer et qu'il s'aperçoive ensuite de la conséquence possible d'être tenu à jurer pour d'autres sujets, puis se reprenant, il offre de payer le bien, on ne l'accepte pas, de crainte que le dépositaire ait des vues sur cet objet. R. Yossé dit : la loi (le droit légal) n'impose pas au dépositaire l'obligation de jurer, de façon à aggraver son état, mais pour l'alléger (le rendre ensuite irresponsable, comme gardien gratuit) ; aussi, il pourra à son gré payer l'objet, ou jurer ne pas l'avoir. Si des témoins attestent que le dépôt a été enlevé par violence, que faire ? (la question est celle-ci : le dépositaire peut-il renoncer au privilège légal de représentant, de façon à bénéficier de l'amende au quadruple ou quintuple, ou bien le bénéfice revient-il au propriétaire réel, primitif ?) Ce point est à résoudre d'après l'avis de R. Eliezer : la cession d'amende à toucher ne peut pas s'effectuer en faveur d'autrui (on n'admet donc pas que le propriétaire ait transmis tous ses droits au dépositaire). S'il est attesté que le vol a eu lieu par suite de négligence coupable du dépositaire, auquel cas celui-ci est tenu de payer la perte, puis l'objet volé a été trouvé, à qui l'amende sera-t-elle payée ? Au premier propriétaire, ou au dépositaire, ou à tous deux ? (Est-il tenu d'accepter le montant de la perte seule, ou non ? Question non résolue).

2 (3). Un individu a loué une vache et il l'a prêtée ensuite à un autre individu ; la vache est morte de sa mort naturelle chez cet emprunteur (accident qu'on ne pouvait éviter). Dans ce cas, celui qui a loué la vache prêtera serment que la vache est morte naturellement, et il sera acquitté envers le propriétaire ; puis l'emprunteur paiera sa valeur au premier. Mais R. Yossé dit : celui-ci ne peut pas profiter de la vache qui ne lui appartient pas; elle doit être payée au propriétaire.

Celui qui a loué la vache peut-il la prêter à autrui sans permission ? R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné [1] : l'emprunteur ne pourra prêter à autrui le dépôt qui lui a été confié, ni un locataire d'un objet le louer à un autre, ni l'emprunteur le louer, ni le locataire le prêter, à moins d'avoir reçu l'autorisation du propriétaire ? R. Ila dit au nom de R. Yanaï qu'il s'agit ici du cas où le propriétaire a permis de sous-louer sa vache, comme il a répondu ailleurs qu'au cas où le mari de son vivant a autorisé la femme à devenir tutrice de ses enfants, on la croit sans serment. R. Abahou demanda : la Mischna parle-t-elle exclusivement

1. Tr. Kethouboth, IX, 5 (t. VIII, p. 119); Cf. tr. Qiddouschin, I, 4.

du cas de prêt à un tiers, ou lors même que le propriétaire redemande la vache en prêt du locataire, et qu'elle meurt naturellement, le propriétaire doit-il dédommager le locataire ? Oui. Mais alors si le propriétaire l'a mangée, doit-il aussi payer au locataire ? Non, répond R. Abina, chacun a bien le droit de manger son bien (tout en restant responsable de l'accident survenu chez lui). « Mais R. Yossé dit : celui-ci ne peut pas profiter de la vache qui ne lui appartient pas ; elle doit être payée au propriétaire. »

3 (4). Si un individu s'adressant à la fois à deux personnes leur dit : « J'ai enlevé à l'un de vous 100 zouz, mais je ne sais pas à qui » ; ou s'il leur dit : « Le père de l'un de vous m'a remis en dépôt 100 zouz, et je ne sais pas le père de qui me les a donnés » ; en ces cas, l'individu donnera à chaque personne 100 zouz, car il a fait spontanément l'aveu (pour être consciencieux en réparant ses torts).

(5). Deux individus ont donné de l'argent en dépôt à un gardien ; l'un a donné 100 zouz et l'autre 200 ; plus tard, chacun d'eux réclame 200 zouz. Le dépositaire donnera à chacun d'eux 100 zouz, et les derniers 100 zouz resteront jusqu'à l'arrivée d'Elie [1].

R. Yossé dit : Si l'on agissait ainsi, le menteur n'y perdrait rien, et il ne se déciderait jamais à avouer la vérité ; il faut donc ne donner rien à aucun d'eux, afin que le menteur se décide à avouer la vérité pour obtenir ses 100 zouz.

(6). Il en est de même de 2 vases mis en dépôt par 2 individns, dont l'un a donné un vase de 100 zouz, et l'autre en a donné un plus grand qui vaut mille zouz. Si plus tard, chacun d'eux réclame le grand vase, les autres docteurs disent qu'on donne le petit à l'un d'eux, et on vend le grand pour en donner une valeur de 100 zouz à l'autre, et l'on garde le reste. R. Yossé dit : alors aussi on ne donnera rien à aucun d'eux, afin que le menteur se décide enfin à avouer la vérité pour avoir sa part [2].

4 (7). Si un individu a mis en dépôt des fruits (ou des produits de champs) chez autrui, quoique ces objets se gâtent, le gardien ne doit pas y toucher (pour les vendre avant qu'ils ne soient perdus). R. Simon b. Gamaliel dit : Le gardien les vendra devant le tribunal, car il rend service au propriétaire, comme s'il lui vendait un objet perdu [3].

R. Abahou explique le motif de R. S. b. G (§ 4.) : Si l'on adoptait l'avis (du préopinant) qu'en cas de corruption des produits le dépositaire ne doit plus y toucher, il y aurait à craindre que ce dernier suscite un défaut et prétende le tout gâté, sous prétexte qu'il lui a été défendu d'y toucher pour le vendre. R.

1. On ne les donnera à personne, jusqu'à ce que l'on arrive à savoir à qui ils sont. 2. L'argumentation de la Guemara sur ce § est traduite tr. Yebamôth, XV, 10 (t. VII, p. 211), sauf qu'ici on met en opposition la Mischnâ du tr. Yebamoth. 3. Le dépôt finirait par se corrompre s'il n'était vendu.

Aba b. Jacob ou R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : l'avis de R. Simon b. Gamaliel sert de règle —[1].

5 (8). Si un individu donne en dépôt à un autre des fruits (ou des produits des champs, que le gardien aura mêlés avec ses propres produits), il ne rendra pas au propriétaire la quantité qu'il a reçue ; il retranchera de chaque produit la perte qu'il subit selon sa nature. Pour le froment et le riz, on retranchera 9 demi-cab par chaque *kour* ; pour l'orge et le cumin, 9 cab ; pour l'épeautre et le lin, 3 saah, par kour. Tout se calcule selon la mesure et le temps[2]. R. Yohanan b. Nouri dit : les souris mangent la même quantité d'un kour ou de 2 et 3 ; la quantité à retrancher ne sera donc que sur un seul kour. R. Juda dit : si le dépôt est considérable, le gardien ne doit rien retrancher, car la perte faite par les souris est compensée par le gonflement que subissent les produits [3].

(9) Si un individu donne en dépôt du vin (que le gardien mêle ensuite au sien), on en retranchera 1/6 ; c'est la perte que le vin subit. R. Juda dit : on en retranchera 1/5. S'il s'agit d'un dépôt d'huile, on retranchera 3 lougs 0/0 ; la lie fait 1 loug 1/2, et un loug 1/2 est absorbé par les cruches ; de l'huile pure, on ne retranche rien pour la lie. Si les cruches sont vieilles, on ne retranche rien pour l'absorption (les vieilles cruches n'absorbent plus rien). R. Juda dit : le vendeur a le même droit que le gardien d'un dépôt, en ce sens que si un individu vend à un autre de l'huile pnre de ses tonneaux, qu'il doit donner peu à peu selon les besoins de l'acheteur, le vendeur lui retranchera 1 loug 1/2 0/0 de lie [4].

R. Amé dit : on tient compte de la perte si la restitution a lieu (comme le dépôt) lors de la moisson, non en hiver. On a dit là-bas (à Babylone) : les souris sont si rusées que lorsqu'elles voient de grandes quantités de produits, el'es appellent d'autres souris pour manger avec elles (voilà pourquoi tout dépend de la mesure). R. Yohanan donne un autre motif : s'il y a beaucoup de produits, elles gâtent beaucoup. « Si l'on met en dépôt du vin, on retranchera 1/6 ». R. Juda dit de retrancher 1/5. Quant au décompte pour la lie de l'huile, il est dû, selon R. Oschia, lorsque le vendeur a formulé qu'on précise qu'il livre de l'huile épurée ; à défaut d'un tel engagement formel, le preneur doit accepter un loug 1/2 de lie.

6 (10). Un individu dépose un tonneau, sans préciser la place où le gardien doit mettre ce tonneau ; puis le gardien l'ayant pris et déplacé, le tonneau se brise. Si cette rupture a lieu entre les mains du gardien, on l'oblige à payer le dommage, lorsqu'il a déplacé le tonneau pour son

1. Suit un passage traduit tr. Pesahim, I, 4 (t. V, p. 10). 2. La quantité à retrancher sera multipliée par le nombre des Kours et celui des années. 3. Supposant leur mise en dépôt en été, après la moisson, quand ils sont secs, et que le gardien les rende en hiver. 4. B., tr. Synhédrin, f. 29.

propre usage ; mais il sera acquitté s'il l'a déplacé pour le mieux garder. Si le tonneau s'est brisé après avoir été remis on place, le gardien est quitte, quand même le déplacement aurait eu lieu dans un but personnel. Si le propriétaire du tonneau a précisé la place où le gardien devait le mettre, et celui-ci l'a déplacé puis la fracture a eu lieu, le gardien doit toujours payer le dommage, lorsqu'il l'a déplacé pour son propre usage, quand même le tonneau ne serait brisé qu'après avoir été remis en place.

7 (11). Un individu donne à autrui de l'argent en dépôt, le dépositaire l'enveloppe dans son manteau pour le porter sur son dos, ou il le donne à son enfant mineur qu'il laisse dans la maison, sans l'enfermer d'une façon suffisante. En ce cas, le gardien est responsable de la perte de l'argent ; car il ne l'a pas gardé selon l'usage. S'il l'a gardé comme l'usage l'exige, il est acquitté.

Pourquoi si le tonneau a été brisé après sa remise en place, le dépositaire est-il acquitté ? R. Eleazar n'a-t il pas dit[1] que tout dépend de l'avis donné au maître, ce qui n'a pas eu lieu ici ? Cependant, comment R. Eleazar peut-il comparer le présent cas au vol d'un tonneau dans la cave d'un prochain ? Pour ceci, le propriétaire quoique ayant ignoré le premier vol (partiel), devra être avisé de la restitution, afin que le voleur ne soit plus responsable lors du vol final (total) ? N'y a-t-il pas cette distinction que lors de la remise en place d'un dépôt, cet objet n'a pas quitté la propriété de son maître, tandis que lors du vol l'objet a quitté le domicile du maître ? Non, répond R. Eleazar, il y a un avis disant que le dépôt étant aux mains du gardien, il était en sa possession (et avait quitté celle du propriétaire[2]). — Etant admis pour le premier cas donné par la Mischnâ qu'à défaut de place précise, la restitution du tonneau est valable partout pour constituer l'irresponsabilité, pourquoi, en cas de place déterminée, est-il dit que le dépositaire est acquitté s'il a déplacé le tonneau ? Puisqu'il y a une place fixée, n'en résulte-t-il pas forcément que lors de la remise partout ailleurs, soit pour son usage personnel, soit au profit du tonneau, on est responsable du bris ? En effet, selon certain avis, le gardien n'a pas de droit sur le dépôt, et il ne doit pas le mettre ailleurs qu'à la place fixée ; dès lors, soit qu'il ait remis le tonneau à sa place, soit ailleurs, il est responsable s'il l'a déplacé pour son usage personnel, et il est acquitté si c'est en vue du tonneau.

Selon R. Yossé, de ce que la Mischnâ dit (§ 7) : «si l'on donne l'argent à son enfant mineur, sans l'enfermer d'une façon suffisante, on est responsable de la perte », il résulte que si un individu remet dans la rue à son prochain de la vaisselle fine (? politura), puis le dépositaire la passe à son enfant mineur, ensuite on la vole ou elle se perd, le gardien n'est pas responsable ; car certes il ne

1. Au sujet d'un vol partiel restitué, suivi d'un vol complet. Tossefta au tr. Baba qama, ch. 10. 2. Selon cet avis donc, que j'adopte, notre cas ressemble au vol, et il faut aviser le maître ; la Mischnâ ne partage pas cet avis.

lui a pas donné la vaisselle pour la garder dans la rue. Quand est-il dit que le gardien gratuit, après avoir juré d'avoir rempli son devoir, n'est pas responsable de la perte? C'est lorsqu'il a gardé le dépôt selon l'usage ; s'il a fermé comme il convient, ou s'il a fait un lien convenable, ou s'il a mis l'argent dans sa ceinture (funda), ou s'il l'a serré dans un linge qu'il porte sur l'épaule devant lui, s'il l'a mis dans une caisse, ou dans une boîte, ou dans une tour, et l'argent a été volé ou perdu, le gardien doit jurer n'avoir rien à se reprocher, et sera quitte; si des témoins attestent qu'il a agi ainsi, il est dispensé du serment. S'il n'a pas fermé suffisamment, ou le nœud n'est pas assez solide, ou si on le porte sur le dos, ou si on le met en haut du toit, et l'argent est volé, le gardien devra le payer. Si celui-ci l'a mis où il place d'ordinaire son bien, au cas où c'est un endroit convenable pour la conservation, le gardien sera acquitté ; si non, il sera tenu de le payer.

8 (12). Si un individu donne des *Maoth*[1] en dépôt à un changeur, en lui remettant ces pièces liées dans un paquet, le changeur ne peut pas en faire usage; aussi ce dernier n'est pas responsable si l'argent se perd. Si l'argent n'était pas lié, le changeur peut en faire usage, et il est responsable de la perte du dépôt. Si l'individu a donné l'argent en dépôt à un propriétaire (non changeur), quand même l'argent n'a pas été lié en paquet, le dépositaire ne peut pas en user[2]. Si le dépositaire est un boutiquier, il sera assimilé à un homme ordinaire. Tel est l'avis de R. Méir. Selon R. Juda, le boutiquier est assimilé au changeur.

9 (13). Si le gardien met la main sur le dépôt[3], d'après l'école de Schammaï, il sera puni, soit que le dépôt diminue de valeur après usage, soit qu'il augmente de valeur[4]. Les Hillélites disent : le gardien payera la valeur du dépôt au moment de l'enlèvement. R. Akiba dit: il payera la valeur au moment de la réclamation.

Si le gardien a voulu mettre la main sur le dépôt, il est condamné, d'après l'école de Schamaï (comme s'il l'avait déjà fait) ; d'après l'école de Hillel, il n'est condamné qu'après le fait accompli. Ainsi, le gardien ayant reçu en dépôt un tonneau de vin, en a pris un quart de log, puis le tonneau a été brisé par un accident ; le gardien ne paiera que le quart qu'il a pris. Mais s'il a soulevé le tonneau pour en prendre un quart de mesure, et le tonneau s'est brisé plus tard par accident, il est responsable de l'accident, et il paiera pour le dépôt entier[5].

1. Voir t. VIII, p. 80. Une *maah* égale la moitié d'un pondion ; mais, en général, *maoth* a le sens d'argent monnayé. 2. A condition de l'avoir bien gardé selon l'usage, il n'est pas responsable. 3. C'est-à-dire s'il en abuse. 4. Si p. ex. le dépôt valait 4 zouz quand le gardien l'a pris, et il ne valait plus qu'un zouz quand il l'a consommé, il paiera les 4 zouz. Si au contraire ce qui valait un zouz d'abord s'est élevé à la valeur de 4 zouz, le gardien paiera aussi 4 zouz. 5. Soulevant le tonneau, il a fait acte d'acquisition avec ses conséquences.

R. Houna dit que R. Jérémie demanda : est-ce que la défense d'utiliser les « pièces liées » (§ 8) se rapporte au cas de la présence d'un cachet, ou sans cachet ? Car, s'il est question de cachet, lors de l'absence du cachet, il serait permis de se servir de l'argent; si au contraire c'est défendu, même sans cachet, à plus forte raison est-ce en présence d'un cachet ? (question non résolue).

Voici comment il faut compléter dans la Mischnâ (§ 9) l'avis de R. Akiba : le voleur paiera selon la valeur due lors de la réclamation en justice. R. Jérémie dit au nom de Rab que l'avis de R. Akiba sert de règle, quoiqu'opposé à l'avis de Hillel. R. Aboun b. Hiya raconte que lorsqu'un fait de ce genre survint, Rabbi se prononça aussi dans le même sens. R. Oschia ajoute : c'est vrai lorsque nulle attestation ne dit quelle a été la valeur lors de la prise ; mais si des témoins sont présents et l'attestent, tous reconnaissent, comme le veut R. Akiba, qu'on l'estime d'après l'instant déterminé par les témoins. Un fait analogue fut soumis aussi à R. Nassa, qui professa de même l'avis de R. Akiba.— Schammaï dit de le punir en tous cas, car il y a *péché* dès que l'on veut mettre la main sur le dépôt ; les Hillélites ne condamnent pas l'intention seule du vol, mais le fait, et, selon eux, l'expression pléonastique « toute cause (pensée) de péché » implique l'extension de la loi au représentant [1].

CHAPITRE IV

1. Quand on achète un meuble pour de l'argent, l'achat devient valable si l'acheteur fait l'acte d'attirer le meuble, mais non parce que le vendeur a pris l'argent [2]. Si un individu donne à un autre des espèces en or en échange de l'argent, la prise de l'or rend l'achat valable, mais non pas la prise de l'argent [3] ; dans l'échange des monnaies de cuivre avec celles d'argent, la prise des pièces de cuivre rend l'échange valable, non celle des pièces d'argent. Si on échange des pièces de monnaie mauvaises (qui n'ont plus cours) avec des bonnes, la prise des mauvaises rend l'échange valable, mais non celle des bonnes. Si on échange une pièce de monnaie frappée (marquée) contre une fruste, ἄσημον, la prise de la dernière pièce rend l'échange valable, non celle de la première. Enfin, si on achète du mobilier avec de l'argent, la prise de la marchandise rend la vente valable, non celle de l'argent. En général, en échangeant une marchandise (mobilière) avec une autre, la prise de l'une d'elles rend l'échange valable.

1. Pour expliquer cette dernière phrase, l'édition de Jitomir cite, d'après Azulaï, une longe note explicative par Menahem de Lonzano, que n'a aucune édition antérieure. 2. Au lieu du texte ierouschalmi, il a paru préférable de suivre ici celui du Babli. 3. Dans cet échange, l'or est considéré comme marchandise, adoptant comme telle la monnaie la moins courante.

Voici en somme la règle générale à ce sujet : ce qui est comme dérivé de l'autre (inférieur) servira à l'acquérir par l'attraction. Selon R. Ḥiya b. Asché, l'avis de la Mischnâ (qu'avec l'argent on acquiert l'or) émane de R. Simon b. Rabbi. Renonce à ton avis, lui dit Rabbi, et enseigne selon notre version : « l'or sert à faire acquérir l'argent ». Non, dit R. Simon, je ne renonce pas à la leçon primitive, car lorsque tu étais dans toute ta vigueur (plus jeune), tu m'as enseigné cette version : « Avec les pièces d'argent, on acquiert l'or donné en échange ». Il résulte de la nouvelle opinion de Rabbi (renonçant à un précédent avis) qu'il considère l'or comme un fruit (secondaire par rapport à l'argent qui est d'un maniement plus fréquent, quoiqu'inférieur en valeur) ; tandis que selon l'enseignement de R. Ḥiya, l'argent est considéré comme fruit. Ainsi la fille de R. Ḥiya le grand prêta à Rab des dinars d'or ; lors de la restitution (et comme la plus-value de l'or à ce moment pouvait équivaloir à une prise indue d'intérêt), elle demanda à son père ce qu'elle devait faire, et il lui dit : tu peux accepter en restitution de bons dinars d'or, ayant le poids régulier (donc l'or constitue le capital). Mais infère-t-on une règle d'un fait survenu à la fille de R. Ḥiya? Certes, répliqua R. Idi. De même Aba, le père de Samuel, se trouva dans un cas analogue, et il consulta Rabbi sur le point de savoir s'il peut acquitter un prêt de dinars d'or par des pièces semblables. C'est permis, répondit Rabbi. De même, dit R. Jacob b. Aḥa, R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch disent tous deux qu'il est permis d'acquitter un prêt de dinars d'or par des pièces semblables. On peut échanger des pièces ayant le poids exact contre d'autres égales, mais non les blancs, λευκόν, contre d'autres pareilles. On a enseigné ailleurs[1] : Tout ce qu'il faut estimer pour fixer sa valeur en argent[2], se trouve pour l'un acquis à titre d'échange dès que le prochain possède l'équivalent. Ce n'est vrai, ajoute R. Yoḥanan, que s'il s'agit de l'échange d'un bœuf contre une vache, ou d'un âne contre un bœuf (dès que l'un l'a acquis, l'autre est responsable) ; mais s'il s'agit d'un monceau prêté pour un autre, il n'y a pas eu destination, ni par conséquent d'acquisition par échange. Selon R. Jérémie au nom de Rab, même en ce dernier cas, il y a acquisition (comme pour tout objet mobilier). De même, R. Aba b. Mina dit au nom de Rab : l'échange des selles, βουριχάλιον[3], contre d'autres selles, ἐμβουρίκλον, entraîne l'acquisition —[4].

(2). Si l'acheteur a pris la marchandise, quoiqu'il n'ait pas encore donné l'argent, la vente est valable sans retour. Si le vendeur a touché l'argent, mais l'acheteur n'a pas pris la marchandise, la vente n'est pas valable, et tous les deux peuvent se rétracter ; mais le tribunal inflige à celui qui se rétracte un blâme public, en disant que Celui qui a puni la génération du déluge [et la génération de la confusion des langues (Ge-

1. J., tr. Qiddouschin, I, 6 (t. IX, p. 229). 2. Tous les objets, à l'exception des pièces de monnaie. 3. Embarrassé par ce terme, Lonzano a proposé dans ses notes marginales une variante qui n'a pas de sens ici. 4. Suit une page traduite au tr. Qiddouschin, I, 6 (t. IX, p. 230), sauf variantes.

nêse, XI, 7)] punira celui qui ne tient pas sa parole. R. Simon dit: celui qui a l'argent en main a la plus grande faculté[1].

R. Aha explique ce verset (Genèse, VI, 11): *car la terre est remplie d'iniquité à cause d'eux*[2]. En quoi consistait l'iniquité (différente du brigandage)? Lorsque quelqu'un sortait chargé d'une hotte pleine de lupins, tous s'efforçaient d'en prendre pour une valeur inférieure à une *prouta*, quantité minime qui échappe à l'action de la justice (ce qui dépouillait néanmoins le possesseur). R. Hiya b. Aba dit: le terme *grand* est employé à ce propos (ibid.) et le même mot est usité pour le crime de Sodome et Gomorrhe (ib, XVIII. 29). De cette analogie on conclut à l'équivalence de conduite des gens du déluge et des habitants de Sodome. — R. Hanina dit: L'avis de R. Simon dans notre Mischnâ sert de règle; toutefois, ce n'est pas admis par tous. R. Jérémie dit au nom de Rab qu'il arriva un cas de ce genre, et Rabbi consulté enseigna d'adopter l'avis de R. Simon. Ainsi, R. Hiya b. Joseph donna un dinar pour acheter du sel; mais comme à ce moment cette denrée devint plus chère, le vendeur ne voulut plus la céder. Ne sais-tu pas, lui fit-il observer, que le licteur viendra te mettre le sac sur le dos (t'imposer la livraison)? car « Celui qui a puni la génération du déluge (pour son iniquité) punira celui qui ni tient pas sa parole. » —[3].

R. Jacob b. Idi ou R. Abahou dit au nom de R. Yohanan[4]: Si l'on donne en gage à son prochain une bague et que l'on veut revenir sur le marché fait (auquel elle sert de gage), on peut la reprendre. Si l'on fait le commerce de certaines marchandises (et qu'au lieu d'argent on a reçu tel objet), on ne la livrera pas, en cas de renonciation au marché conclu, à celui qui a payé. R. Jacob b. Zabdi ou R. Abahou dit au nom de Yohanan[5]: si quelqu'un a dit de remettre un don à un tel, puis il veut y renoncer, il en a la faculté. D'où vient cette faculté de renoncer ainsi à sa parole? En effet, il faut, pour la validité de la promesse faite, qu'elle ait eu lieu avec la pensée formelle d'y donner une suite sérieuse; sans quoi, le donateur conserve sa liberté d'action d'y renoncer ou de ne pas y renoncer. Toutefois, cette latitude est réservée à un pauvre qui a promis un don (sans se soucier de celui qui reçoit); mais de la part d'un riche qui promet un don, c'est un engagement par vœu (définitif). Rab recommandait ceci à son domestique: si je te dis de faire un don à un homme, lorsque c'est un pauvre, donne-lui de suite (je n'y reviens pas); mais lorsque c'est un riche, attends que je te répète l'ordre (me réservant la faculté d'y renoncer). R. Yohanan avait donné de l'argent à ses parents pour leur acheter de l'huile; dans l'intervalle l'huile renchérit, et ils voulurent renoncer à la vente. La cause fut soumise à R. Yanaï, qui dit également: la remise de l'argent entraîne l'achat (et il faudra livrer l'huile; seulement, par mesure rabbinique, cet achat ne sera pas

1. Le vendeur qui a reçu l'argent peut encore se rétracter, mais l'acheteur ne peut pas se rétracter et réclamer son argent s'il l'a déjà donné, quoiqu'il n'ait pas fait encore l'acte d'attraction. 2. V. Rabba sur Genèse, ch. 34. 3. Suit une phrase traduite tr. Qiddouschin, II, 1 (t. IX, p. 246). 4. J., tr. Schebiith, X, 9 (t. II, p. 434). 5. Ibid. 10, et tr. Maasser Scheni, IV, 7.

définitif, afin qu'en un tel cas le vendeur n'aille prétendre que la marchandise cédée a brûlé en grange (et qu'il n'y ait qu'à rembourser). R. Samuel b. Sisartaï dit au nom de R. Abahou : si le vendeur déclare que le blé cédé a brûlé en grange, on lui ajoute foi. En quoi, demanda R. Isaac, croit-on le vendeur? Il ne peut s'agir du cas où il a reçu le montant, puisque malgré cela, le bien du vendeur a seul brûlé, et s'il n'a pas encore été payé, c'est encore moins le bien de l'acheteur; il n'y a donc pas lieu de croire le vendeur. R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi : si un propriétaire louant sa maison à son prochain lui avance dix dinars pour frais de réparations, il peut conditionner avec le locataire qu'il augmentera à cet effet chaque année la location jusqu'à atteindre cent dinars et ce n'est pas de l'usure (en raison du profit direct de la maison) ; mais, pour une vigne, l'avance faite à condition d'augmenter le loyer n'est pas permise. Pourquoi cette distinction ? Une maison ne tombe guère (et les frais dépensés lui profiteront), mais la vigne est exposée à la ruine. Il résulte de cette règle, dit R. Yossé, que si quelqu'un donne à autrui dix dinars en lui disant de lui réserver, par contre, cent pièces de vin, dès que le vendeur a employé l'argent reçu, il est tenu de maintenir le marché. Resch Lakisch interprête ce verset (Lévitique, XXV, 14): *Ou si tu acquiers de la main de ton prochain ;* de lui il faut acquérir par attraction, mais c'est inutile pour l'achat au païen. D'après Resch Lakisch (disant que légalement la possession de l'argent n'engage pas le vendeur), pourquoi les sages imposent-ils la livraison en cas de versement ? Cette règle, répond R. Yossé b. R. Aboun, se justifie d'après celui qui a dit [1] : Si l'on fait commerce de certain objet que l'on a reçu au lieu d'argent, on ne le livrera pas, en cas de renonciation, à celui qui a payé.

3. Si le prix de la marchandise monte à un *selà*, qui vaut 24 *maoth*, on peut réclamer si l'on s'est trompé de 4 maoth, ou 1/6 du prix de la marchandise. Combien de temps a-t-on pour une telle réclamation ? Le temps de montrer la marchandise à un marchand qui s'y connaît, ou à un parent. R. Tarfon a décidé dans la ville de Lod, qu'on ne peut réclamer que si, sur le prix d'un *sélà*, on s'est trompé de 8 maoth ou 1/3 du prix. Les négociants de Lod en étaient contents : mais R. Tarfon leur dit ensuite qu'on peut réclamer toute la journée. Alors ils lui dirent : « que R. Tarfon nous laisse comme nous étions auparavant, sous l'ancienne loi », et l'on est revenu aux idées des autres docteurs. L'acheteur comme le vendeur peut réclamer s'il se trouve lésé dans le prix. Les dispositions sur l'erreur du prix s'appliquent soit au marchand, soit à celui qui ne l'est pas; R. Juda dit qu'elles ne s'appliquent pas à un marchand. La partie lésée peut, à volonté, annuler la vente par la restitution du montant, ou réclamer le dédommagement.

Rab dit : le 1/6 du prix de vente est une mesure absolue ; selon R. Yoḥa-

1. Tossefta, ch. 3.

nan, ce n'est pas absolu. Rab dit : si même le commerçant a conditionné, en cèdant la marchandise, qu'il ne sera pas fait de réclamation pour erreur sur le prix, l'acquéreur conserve ce droit. R. Lévi a enseigné : la réclamation d'erreur du prix a lieu même pour une prouta. Mais est-ce possible pour une si petite valeur, et sur combien la réclamation elle-même porte-t-elle ? Voici l'explication d'après cet enseignement[1] : La partie est considérée comme lésée lorsque p. ex. le vendeur a voulu céder un objet valant 5 selà pour 6 ; la faculté de l'acquéreur prédomine alors, et il peut, à volonté, soit se faire res tituer le selà de différence, soit se faire rembourser tout l'argent versé et annuler le marché ; par contre, si le vendeur a cédé pour 5 selà un objet valant 6 selà, son droit prédomine, et il peut à sa volonté soit demander un selà de supplément, soit annuler la vente et rembourser l'argent reçu. Selon R. Juda Naci, la vente est toujours valable si le vendeur le veut ainsi, sauf à restituer à l'acheteur ce qui lui est dû en cas d'erreur. R. Yoḥanan au contraire dit : en un tel cas, le marché est annulé, puisqu'il y a erreur de 1/5. Cahana objecta devant Rab (sur la fin du texte précédent) : si le vendeur est surfait, il l'est jusqu'à 1/5 (de l'argent reçu) mais l'acheteur le sera jusqu'à 1/6 ? (Or, en raison de cette différence, se règle-t-on d'après l'argent, ou selon la marchandise ?) On joint, fut-il répondu, la marchandise même (d'après laquelle on se règle) et le décompte pour erreur de prix formant le 1/6 en dehors. Lorsqu'un objet valant 5 s. a été vendu pour 6, le vendeur n'a-t-il pas la faculté de maintenir le marché en offrant de payer le décompte ? Non, répond R. Zeira, l'acheteur peut dire : il n'est pas de mon honneur d'être exposé aux moqueries des hommes qui sauront que j'ai failli être surfait ; selon d'autres, il peut arguer ne pas vouloir d'un vêtement valant 5 s. (il en veut un de 6 s.). R. Yoḥanan, R. Eléazar et R. Oschia font valoir un autre motif en faveur de l'acheteur, il a su dès l'abord que la marchandise vaut seulement 5 s. ; mais vu l'urgence il a versé 6 s., et en raison de l'erreur il annule le marché en rendant au vendeur son bien et reprenant son argent. — Si le vendeur a cédé pour 6 selà une marchandise valant 5 s. (ce qui est un motif valable pour rompre le marché), mais pendant les pourparlers ayant lieu à ce sujet avec l'acheteur le prix de la marchandise s'élève à 7 s. ; l'acheteur peut-il prétendre au maintien du marché ? Non, répond R. Jacob b. Idi, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan ; comme l'acheteur a d'abord profité du décompte pour annuler le marché, le vendeur à son tour jouit de cet avantage lors de la hausse du prix. On a enseigné ailleurs[2] : Il y a quatre mesures diverses à l'égard du vendeur, et lorsque celui-ci a conditionné de vendre du bon froment, lequel se trouve ensuite mauvais, l'acheteur (trompé) peut annuler le marché ; si au contraire il a été question de vendre du mauvais froment et que celui-ci est bon, le vendeur profite de l'erreur et a la faculté d'annuler le marché. Cet avis, dit R. Yossé b. Aboun, est conforme à celui qui a été énoncé[3] : si l'on fait com-

1. Tossefta, ch. 3. 2. Mischnâ, tr. Baba bathra, V, 8. 3. Ci-dessus, § 2 fin.

merce de tel objet (que l'on a reçu au lieu d'argent), on ne le livrera pas, en cas de renonciation, à celui qui l'a payé.

4. Combien le *selà* [1] peut-il perdre par le frottement, sans que celui qui le reçoit pour une bonne pièce soit fondé à réclamer? R. Méir dit : le selà peut avoir perdu la valeur de 4 As dont 1 par dinar (ou 1/24 de la valeur d'une bonne pièce), sans que la partie lésée puisse réclamer. R. Juda dit : il peut perdre 4 pondion, à raison d'un pondion par dinar (=1/12 de selà). R. Simon dit : il peut perdre 8 pondion à raison de 2 pond. par dinar (=1/6 de selà).

On a enseigné [2] : si la pièce de monnaie perd plus que la mesure énoncée dans la Mischnâ, on peut la dépenser pour sa valeur à ce moment. Un selà pourra être dépensé jusqu'à ce qu'il vaille un sicle (1/2 selà); un dinar, jusqu'à ce qu'il vaille 1/8 de selà (= 1/2 dinar). Lorsque sa valeur est encore moindre, fût-elle déterminée par un assarion, on ne pourra plus s'en servir comme monnaie [3]. Si la pièce fruste vaut encore par son poids un selà, et la pièce à effigie frappée vaut un sicle, ou si la pièce fruste est représentée par un sicle, tandis que la pièce à effigie vaut un selà, ou si elle n'offre plus qu'une forme vague de la frappe, on ne devra pas la donner à un brigand, ni à un assassin ; car ces gens, par la peur qu'ils inspirent, feraient accepter une telle pièce pour une valeur supérieure à son cours, et des fraudes peuvent ainsi surgir. On ne pourra que la percer et la suspendre au cou de son enfant. Ces diverses règles ne s'appliquent qu'aux dinars et selà d'argent; mais les dinars d'or, ou les monnaies de cuivre, pourront, quoique dépréciés, être dépensés pour leur valeur intrinsèque [4]. Comme on peut les dépenser pour des achats profanes, on peut s'en servir pour racheter la seconde dîme, sauf à ne pas s'appliquer d'avance à les conserver jusqu'au moment d'un tel rachat.

5. Jusqu'à quand celui qui a reçu une mauvaise pièce peut-il la rendre? Dans les grandes villes (où il y a un changeur), on lui accorde le temps de montrer la pièce au changeur; dans les villages (où il n'y a pas de changeur), on lui accorde jusqu'au premier vendredi [5]. Cependant, si celui qui lui a donné cette pièce la reconnaît, il doit la recevoir, même après une année; s'il ne la reçoit pas après écoulement du temps accordé à la partie lésée, la partie lésée peut en être mécontente, mais elle ne peut pas forcer l'autre de la reprendre. On peut sans crainte l'utiliser pour l'échange de la 2e dîme; car la refuser serait un acte de mauvaise volonté. La réclamation pour la perte est fondée à raison de 4 pièces d'argent (par selà) ; il y a lieu à procès pour 2 pièces, et l'aveu

1. Ou une pièce de 4 dinars; elle s'use avec le temps et perd peu à peu de sa valeur. 2. Tossefta, ch. 3. 3. De crainte d'abus, ou de fraude. 4. Comme on s'en sert au poids, nulle fraude n'est possible. 5. En voulant la dépenser our les besoins du Sabbat, il verra si on l'accepte ou non.

se fait pour une différence infime d'une prouta. En 5 cas, cette dernière valeur est admise comme minimum : pour l'aveu, l'argent donné à une femme pour valider le mariage, la jouissance du sacré, la trouvaille d'un objet perdu; il faut alors faire les publications nécessaires pour pouvoir le rendre au propriétaire, enfin si l'on a volé à son prochain la valeur d'une prouta[1], qu'on lui a niée par serment (puis avouée), on devra la rapporter au propriétaire fût-ce en Médie. Cinq individus doivent ajouter un cinquième en sus du principal : 1° celui qui mange de l'oblation, ou l'oblation de la dîme (1/100) du blé, ou le prélèvement sur les produits douteux (demaï), ou la parcelle sacerdotale de pâte (Halla), ou les prémices offertes au cohen ; 2° celui qui rachète le plant de vigne de la 4e année, ou sa seconde dîme et la consomme lui-même) ; 3° celui qui rachète (reprend) ce qu'il a consacré ; 4° celui qui use pour la valeur d'une prouta de ce qui est consacré ; 5° celui qui vole à son prochain la valeur d'une prouta, qu'il jure ensuite ne pas avoir (puis fait l'aveu du vol), devra payer 1/5 outre le capital.

Hiskia dit[2]: lorsqu'on échange la monnaie pour apporter une grosse pièce à Jérusalem, il faut prendre une belle pièce; lorsqu'à l'inverse on remet une pièce en province pour avoir de la monnaie, on peut l'échanger même contre de la mauvaise monnaie. Mais n'a-t-on pas enseigné (ibid) : «Lorsqu'un selà de 2e dîme et un autre profane sont mêlés, on apportera pour un selà de monnaie, et l'on dira : que le selà de 2e dîme soit échangé contre cet argent, en quelque lieu qu'il se trouve; puis l'on choisit la plus belle des 2 pièces, et on l'échange contre cette monnaie.» ; pourquoi ne pas prendre de suite une pièce quelconque, fût-elle mauvaise, et la traiter pour l'échange comme une belle pièce? (A quoi bon monnayer d'abord, puis l'échanger contre une pièce ?) Il y a cette distinction à noter ici, fut-il répondu, que l'argent a servi (en l'une des 2. pièces) à la seconde dîme (il faut donc recourir au mode indirect d'échange).

«On peut sans crainte l'utiliser pour l'échange de la 2e dîme ;la refuser serait un acte de mauvaise volonté ». R. Jacob b. Zabai ou R. Yohanan dit au nom de R. Simon[3] : si la seconde dîme n'a pas en principal la valeur d'une *prouta*, on n'est pas tenu d'ajouter 1/5 en rachat. R. Yohanan au nom de R. Yanaï (allant plus loin) dit : si le cinquième du produit consacré comme 2e dîme ne vaut pas une *prouta*, on ne sera pas tenu d'ajouter 1/5 pour le rachat. Chacun de ces avis différents est confirmé par un enseignement. De ce qu'il est écrit (Lévit. XXVII, 31) : *Si quelqu'un veut racheter*, une «*part*» *de sa dîme, le cinquième, etc.* : le terme partitif vise l'exclusion de la valeur inférieure à une prouta, et il en résulte que la seconde dîme devra valoir en principal au moins une prouta, pour qu'en l'échangeant il faille *ajouter* 1/5. D'après l'autre enseignement, on interprète ainsi ce verset (en déplaçant le sens) :... *de sa*

1. Mischnâ, tr. Baba qama, IX, 7. 2. J., tr. Maasser Scheni, II, 7 (t. III, p. 216). 3. Ibid. IV, 3.

dîme le cinquième..., pour dire que l'exclusion porte sur une valeur inférieure à 1/5, et il en résulte que même le 1/5 devra valoir encore au moins une prouta pour motiver l'addition de 1/5 lors de l'échange. Cependant, dit R. Abin b. Mamal, notre Mischnâ n'appuie aucun des 2 avis précédents, car elle dit : «En 5 cas, la valeur de la prouta est admise comme minimum», et ne spécifie pas que le capital devra avoir cette valeur. Elle dit aussi : «Cinq individus ajoutent 1/5», et elle ne dit pas : le 1/5 du produit devra équivaloir à une prouta.

6 (9). Les dispositions concernant l'erreur dans le prix des achats ne sont point applicables aux esclaves, aux actes, aux immeubles, ni aux consécrations. Les amendes du double ou du quadruple, ou du quintuple, ne sont pas non plus applicables à toutes ces choses. Il y a des cas où un gardien non salarié doit prêter serment que le dépôt n'a pas été perdu par sa faute, et où le gardien salarié doit payer pour la perte du dépôt déterminé par un accident rare ; mais le premier n'est pas obligé de prêter ce serment[1], ni le dernier de payer s'il s'agit d'une de ces choses. R. Simon dit : pour les saintetés entraînant la responsabilité, on tient compte de l'erreur, non si l'on est irresponsable. R. Juda dit : l'acheteur d'un Pentateuque, ou d'une quadrupède domestique, ou d'une perle, ne peut pas réclamer s'il a payé trop cher ; mais les autres docteurs rejettent cette opinion.

On a enseigné que R. Juda dit : l'acheteur d'un Pentateuque, d'un quadrupède, ou d'une perle, ne peut pas réclamer s'il a payé trop cher ; car le Pentateuque a une valeur inappréciable ; le quadrupède et la perle sont des objets dont on aime à avoir la paire (ce qui est une difficulté). Cette particularité, direntles autres sages, n'est pas spéciale à ces objets, car on peut vouloir géminer n'importe quoi. On a enseigné que R. Juda b. Bethera dit : Le prix d'une épée, d'un cheval, ou d'une arme de guerre, ne saurait être taxé d'erroné (il n'est jamais trop élevé, en présence du danger).

7 (10). Comme il est défendu de tromper quelqu'un dans les achats, il est aussi défendu de tromper quelqu'un en paroles [ou de lui faire du chagrin]. Ainsi il est défendu de demander à quelqu'un le prix d'un objet (pour lui faire croire qu'on veut l'acheter), quand on ne veut pas l'acheter. Si l'on rencontre un homme repentant, il ne faut pas lui rappeler les anciens péchés ; si on rencontre le fils d'un prosélyte, il est défendu de lui rappeler la conduite de ses parents païens, car il est dit (Exode, XXII, 20) : *tu ne fouleras pas l'étranger et ne l'opprimeras pas, car vous avez été des étrangers en Egypte.*

Quand on vend à quelqu'un les produits d'un champ, il ne faut pas

1. Mischnâ, tr. Schebouoth, VI, 7.

mêler ceux d'un autre champ, quoique les uns et les autres soient nouveaux ; et à plus forte raison, si l'on vend des produits anciens, il ne faut pas y mêler les nouveaux (moins bons). En vérité, on l'a dit : si l'on vend à quelqu'un du vin mou, on peut y mêler du vin dur, car le vin se conserve mieux (ou s'améliore) par le mélange. Quand on vend le vin d'un tonneau, on peut le donner avec la lie ; mais il ne faut pas y mêler la lie d'un autre tonneau. Un individu qui a son vin mêlé avec de l'eau ne peut pas le vendre dans la boutique (aux particuliers) sans les avertir que le vin est mêlé ; on ne doit pas le vendre à un marchand, même en l'avertissant du mélange, car celui-ci trompera ces acheteurs, en le leur donnant pour du vin pur. Dans les endroits où il est d'usage de mettre de l'eau dans le vin, on peut le faire (là, personne n'est trompé). Le marchand peut vendre les produits de 5 (divers) champs mêlés entre eux, et les vins de 5 (divers) pressoirs. Mais il ne doit pas tromper les acheteurs, en leur faisant croire que les marchandises viennent de tel champ, quand il y mêle les produits d'un autre. R. Juda dit : un boutiquier ne doit pas distribuer les grains rôtis ou des noix aux enfants qui viennent faire des achats[1], car il les habitue ainsi à venir chez lui (c'est faire du tort aux autres boutiquiers) ; les autres docteurs permettent de le faire. Il ne doit pas baisser le prix des marchandises (car il fait du tort à ceux qui vendent au prix courant). Les autres disent, au contraire : il faut le remercier, s'il baisse le prix[2]. Il ne doit pas trier les pois cassés (de façon à les faire valoir indûment) ; tel est l'avis d'Aba-Saül. Selon les autres sages, c'est permis. Ceux-ci pourtant reconnaissent que l'on ne doit pas placer le choix seul au-dessus, c'est un trompe-l'œil, pas plus que l'on ne doit colorer (décorer, vernir) ni un homme esclave à vendre, ni un animal, ni des vases.

R. Abdima, marchand de sel, faisait tremper son tamis à l'eau pour rendre brillant le sel vendu. Mais, lui observa R. Jacob b. Aḥa, n'est-il pas enseigné qu'il est défendu de vernir tels objets ? Cela prouve précisément que, pour le manger, ce brillant a lieu. R. Zeira était occupé à filer le lin ; il alla chez R. Abahou demander s'il est permis de donner un bel éclat à son ouvrage ? Va, dit R. Abahou, et agis comme tu sais le faire[3]. R. Abahou était occupé à préparer des vêtements serrés (suta) ; il alla consulter R. Yossé b. Hanina pour savoir s'il pouvait rendre l'étoffe brillante pour la faire valoir ? Va, lui dit R. Yossé et agis comme tu sais le faire. — Raba se faisait teindre la dent gauche. On a enseigné que R. Jacob Amsounia explique ainsi la défense de colorer : Il ne faut pas laisser supposer que l'on se teint soi-même (pour paraître jeune ou beau).

1. B., tr. Baba bathra, f. 78. 2. Grâce à lui, chacun se nourrira à meilleur compte. 3. C'est une partie du travail.

CHAPITRE V

1. Qu'est-ce que l'usure (défendue par la loi mosaïque), et qu'est-ce que l'intérêt défendu seulement par la loi rabbinique? L'usure défendue par la loi mosaïque est celle des prêts ; p. ex. si l'on prête à une personne une *selà* (= 4 dinars), pour qu'elle rende plus tard 5 dinars, ou si l'on prête 2 *saah* (mesures) de froment à une personne pour qu'elle en rende 3. L'intérêt défendu seulement par la loi rabbinique est celui des achats de fruits (ou d'autres objets) ; p. ex. un citadin passe un marché avec un paysan, pour que celui-ci lui fournisse du froment à raison de 25 dinars d'argent le kour (mesure de 30 *saah*), prix-courant de la récolte ; plus tard, le prix s'est élevé à 30 dinars d'argent. Le citadin vient réclamer son froment pour le vendre et acheter du vin ; mais le paysan répond « Je garde le froment à raison de 30 dinars d'argent le kour, et je te fournirai du vin quand tu en auras besoin », bien qu'en ce moment le paysan n'ait pas de vin (c'est défendu). Le créancier ne doit pas demeurer gratis dans la propriété du débiteur, et il ne doit pas même la louer meilleur marché qu'un autre locataire ; car cela serait de l'usure.

R. Yanaï dit : la première usure dont il est question ici (prêt avec remboursement majoré) pourra être restituée par contrainte judiciaire. On demanda devant R. Yoḥanan : est-ce que de l'argent remis à ce titre pourra être réclamé judiciairement? Quoi, répliqua-t-il, si à une telle question je répondais, nous ne laisserions plus rien à déterminer par les grands d'Israël (certes, on le réclamera par voie de contrainte). Toutefois, R. Yoḥanan reconnaît qu'un contrat de dette contenant une telle clause n'a pas de valeur coercitive pour le capital ; mais si un tel contrat qui devrait être déchiré subsiste et s'il est présenté en justice, le capital prêté sera exigible. On explique ce qu'est l'intérêt défendu par mesure rabbinique, dans l'enseignement suivant[1] : Si un israélite prête à son prochain contre intérêt, il n'aura le droit de réclamer ni le capital, ni le surcroît, selon R. Meir ; mais, selon les autres sages, il a droit au capital, non à l'intérêt. Comme il est écrit (Lévit. XXV, 37) : *tu ne lui remettras pas ton argent à usure*, on sait qu'il n'est pas permis de prêter l'argent à usure, ni les objets de consommation contre intérêt de surcroît ; mais d'où sait-on que le surcroît est aussi défendu pour l'argent, et l'usure pour les objets à manger? C'est qu'il est dit ensuite : *tu ne prendras de lui ni usure, ni intérêt ;* on compare entre elles les deux sortes de surcroît ; comme l'usure s'applique à l'argent, on l'applique au manger, et comme à ce dernier on rapporte le surcroît, on le rapporte aussi à l'argent.

« Si l'on passe un marché avec un paysan pour avoir du froment au prix du

1. Tosseíta, ch. 5.

cours de la récolte. » Il s'agit, dit R. Aba b. Cahana, du cours moyen, qui est toujours le meilleur pour tous ; au dessous de la mesure d'un *kour*, c'est un dommage pour l'acheteur ; au dessus, c'est un dommage pour le vendeur. — A la réclamation de l'acquéreur (lors du renchérissement de la denrée), le paysan ne peut pas déclarer vouloir garder le froment en le comptant au prix surélevé, et se charger de fournir par contre à l'acheteur le vin qu'il désire avoir ; c'est défendu, parce que le paysan ne possède pas en ce moment le vin promis ; si donc il l'avait, ce serait permis ; mais avec quoi l'aurait-il acquis, (n'ayant rien reçu jusque-là de l'acheteur) ? La raison est, dit R. Naḥman b. Jacob, que l'acquéreur d'un objet de son prochain pour sa créance sur lui est tenu de lui remettre l'objet acquis (il y a donc une mise en possession fictive). — « Le créancier ne doit pas demeurer chez le débiteur » (même sans condition préalable). Ainsi, quelqu'un prêta de l'argent à son prochain ; après quoi, le débiteur lui permit de demeurer dans sa maison, mais au bout d'un certain temps il lui réclama le loyer : « Rends-moi alors mon argent », dit le créancier (croyant, en échange du prêt, ne pas payer de loyer). La cause fut portée devant R. Aba b. Mina, qui dit : Le créancier s'imagine-t-il pouvoir permettre ce qui lui semble loisible ? (Une telle location gratuite est défendue). On a enseigné [1] : certains objets semblent taxés d'un intérêt, et sont pourtant permis. Ainsi, on peut acquérir les contrats de dette d'autrui à un prix un peu au dessous de la somme à recouvrer (la payant d'avance), ou restituer une dette verbale à un taux inférieur (avant l'échéance), sans craindre que ce soit là un surcroît. D'autres objets ne paraissent pas payer d'intérêt, mais sont interdits à cause de l'usure détournée. Ainsi, à une demande de prêt d'un maneh, le créancier répond ne pas avoir d'argent, mais il lui offre 20 *saa* de froment ; lorsque plus tard le créancier se paie en prenant 24, la différence constitue une usure détournée [2].

Quant au créancier locataire, le débiteur lui répondit : « il n'est pas besoin de tant de paroles (si tu veux être remboursé) ; paie seulement le salaire pour transporter tes meubles, ou celui des porteurs au panier, et voici ton argent » (tu peux partir). Voici la discussion finale à ce sujet : selon R. Ila, la réduction du remboursement servira seulement à payer le salaire du déplacement ; selon R. Zeira, celle-ci servira à représenter des frais de location élevée dans cette maison.

2 (3). Quand on loue quelque chose, on peut augmenter le loyer (si l'on ne paie pas d'avance), mais on ne peut pas augmenter le prix de la vente (en un tel cas). Il est permis de louer une propriété à un individu, en lui disant : « si tu paies pour l'année d'avance, tu ne donneras que 10 *selaïm ;* si tu paies au mois, tu donneras un selà par

1. Ibid. ch. 5 fin. 2. C.-à-d., selon le commentaire (qui reproduit le texte rectifié de la Tossefta), le créancier reprend le blé pour 24 selà, sous prétexte du besoin d'argent, et tire aussi grand profit de la remise du 1er selà, en spéculant sur la hausse du blé.

mois » (ou par an 12 selâïm). Mais il est défendu de vendre un champ à un individu en lui disant : « si tu paies d'avance, tu ne donneras que mille zouz; mais si tu ne paies qu'après ta récolte, tu donneras 1200 zouz. »

(4). Un individu vend son champ à un autre qui lui donne une partie du prix convenu; et le vendeur dit à l'acheteur : « tu peux apporter le reste quand tu voudras, et alors le champ t'appartiendra [1] » dans ce cas, il fait un acte défendu. Si un individu prête de l'argent à un autre sur son champ, et lui dit : si tu ne me payes pas la dette en 3 ans d'ici, le champ m'appartiendra », alors le champ appartient, en effet, au créancier, si l'autre ne paie pas. Ainsi agit Baithos, fils de Zonin, avec le consentement des docteurs.

On a enseigné [2] : il est permis de vendre son champ au prochain en établissant la condition avec celui-ci que s'il met le champ en fermage, ce sera lui, vendeur, le fermier, ou d'être associé aux revenus, ou de recevoir les dîmes (comme lévite), ou d'être le cessionnaire en cas de vente, ou même de pouvoir à volonté rembourser l'argent reçu et reprendre son bien. Si quelqu'un doit de l'argent à son prochain et s'engage par hypothèque à lui laisser son champ à défaut de remboursement de la dette jusqu'à tel jour, cette cession est permise si le débiteur consomme les produits ; mais si le créancier les mange, c'est défendu (de crainte que le débiteur s'acquitte, et le créancier remboursé aurait d'avance joui de l'intérêt en mangeant les produits). Selon R. Juda, c'est permis dans l'un et l'autre cas (en raison du doute sur l'issue future). R. Juda dit : « ainsi agit Baithos b. Zonin, avec le consentement des docteurs » (la condition préalable de la reprise du champ est donc admissible). Ceci ne prouve rien, fut-il répliqué, car le vendeur mangeait les produits (il n'y avait pas alors d'intérêt versé). R. Yohanan, R. Eleazar et R. Oschia disent que R. Juda déduit la règle ici de ce qui est dit ailleurs [3], au sujet des maisons sises dans une ville entourée de murs : le vendeur d'une telle maison peut la racheter de suite, dans le cours de la 1[ère] année (sans attendre jusqu'au jubilé), de sorte que si un créancier a été locataire de cette maison près d'un an, il a joui d'un intérêt indirect (du loyer), qui n'est pas un véritable intérêt défendu. Selon un autre enseignement, c'est un intérêt de location, permis par la loi. La première opinion, disant que c'est seulement un intérêt d'apparence, émane de R. Méir (ou les sages, interlocuteurs de R. Juda, ci-dessus) ; la seconde opinion, considérant cette location comme un intérêt, mais permis, émane de R. Juda (donc, en chaque cas de doute, c'est permis). R. Idi ajoute : lorsque je suis monté ici de la captivité (de Babylone), j'ai trouvé que l'on exposait un fait de ce genre (une vente conditionnelle de maison, habitée par le preneur, qui remboursa plus tard le montant), devant R. Amé, et il dit : malgré l'ap-

1. De suite, selon Raschi. 2. Tossefta, ch. 4. 3. Mischnâ, tr. Erakhin, IX. 3.

parence, ce n'est pas de l'intérêt, et il le permit. Mais, objecta R. Ḥiskia, en disant qu'ici la loi permet cet intérêt indirect, ne l'autorise-t-elle pas ailleurs? Pourtant, R. Imi ne fit pas attention à cette remarque et permit de rembourser le prêt sans retenue pour location : la maison se conserve mieux si elle est habitée (c'est là le profit).

3 (5). Il est défendu de donner des marchandises à un boutiquier[1] pour qu'il les vende et en partage les bénéfices (avec le déposant). Il est défendu (par le même motif) de prêter à un marchand de l'argent, pour que celui-ci achète des marchandises et partage le bénéfice avec le créancier, à moins que celui-ci ne paie au marchand pour sa part de travail, comme on paie un ouvrier. De même, il est défendu de donner à crédit des œufs à un individu qui a une poule, pour qu'il les fasse couver, et que prêteur et débiteur se partagent le bénéfice [2]. Il en est de même, si un individu donne à un éleveur des veaux et des poulains à nourrir, fixant leur valeur en argent (que l'éleveur sera obligé de payer en cas de perte ou de mort des animaux), et sous la condition qu'ils se partageront le bénéfice. Ce commerce n'est permis que si celui qui donne les œufs ou les veaux paie à l'autre la peine prise pour sa moitié, et qu'il lui paie aussi (la moitié des dépenses) pour nourrir les petits poussins, ou les veaux, ou les poulains. Mais il est permis de donner des veaux ou des poulains à un individu, pour que celui-ci les élève jusqu'au tiers du développement [3].

A l'appui de la règle concernant le bénéfice à partager avec celui qui avance de l'argent pour un commerce, voici la procédure permise : Un homme avance à son prochain de l'argent pour les achats et lui dit de prélever 2 dinars pour sa peine, puis on partage entre eux le reste du bénéfice. On a enseigé [4] : Si quelqu'un remet de l'argent à son prochain pour acheter des produits à vendre en bénéfice commun, et le prochain déclare n'avoir rien acheté, le premier peut seulement se plaindre de ce que son argent reste improductif; mais s'il est notoire (par attestation de témoins) que le prochain a acheté des produits avec cet argent, il est tenu, par voie de contrainte, de partager le bénéfice avec le préteur (et ne peut pas lui rembourser l'avance). Lorsqu'après avoir remis de l'argent à son prochain servant à acheter des produits

1. Le boutiquier est le débiteur pour la moitié des marchandises dont le bénéfice lui appartient, et il n'est qu'un gardien pour l'autre moitié dont le bénéfice appartient à l'individu qui la lui a donnée; il devrait donc le faire payer pour la peine qu'il prend de s'occuper de la moitié dont il n'est qne le gardien ; mais il en fait cadeau à l'individu qui lui a prêté l'autre moitié ; c'est donc de l'usure.
2. Il ne se fait pas payer par celui qui la lui a donnée, afin que celui-ci soit récompensé pour l'autre moitié qu'il a prêtée ; c'est donc de l'usure.
3. L'éleveur n'a aucune responsabilité pour perte ou mort des animaux, on ne peut pas dire qu'il est débiteur d'une moitié ; il n'y a pas d'usure alors.
4. Tossefta, ch. 4.

pour les vendre à bénéfices communs, l'un d'eux veut ajourner l'entreprise, l'autre a le droit de s'y opposer; mais si c'est à la veille de la 7e année agraire (du repos, pendant lequel un tel commerce n'a pas lieu), il ne peut pas empêcher l'ajournement; car l'exécution du projet entre eux, effectué par le versement de l'un et l'acceptation de l'autre, a dû être faite pour l'année suivante. Si l'on remet de l'argent à son prochain pour l'achat et vente de fruits en vue d'un bénéfice commun, puis le dépositaire veut dire au premier : « Voici un maneh pour ton profit éventuel, afin de m'éviter le compte détaillé, » c'est défendu (c'est une sorte d'usure). Si l'on voit que les fruits achetés vont renchérir (et donneront un grand profit), il est permis de recevoir l'argent pour un gain fixe (p. ex. un Maneh, sans usure). Si quelqu'un avance de l'argent à son prochain pour l'achat et vente de fruits, en vue d'un bénéfice commun entre eux, le preneur peut aussi acheter dans un but commercial de la même sorte déjà achetée en commun [1]; celui-ci, en les vendant, ne les mêlera pas pour les vendre ensemble [2]; mais on vendra les deux achats successifs selon l'ordre de leur réception. Celui qui a reçu de l'argent de son prochain pour faire le commerce avec lui, à profit commun, peut acheter de n'importe quelle espèce de fruits il veut, sauf des vêtements ou du bois (en raison de la difficulté de les conserver).

R. Isaac dit [3] : de ce que lors d'une offre d'argent pour une entreprise entre 2 associés, le détaillant peut prétendre n'avoir pas accepté l'offre (ne voulant pas partager le gain avec lui), il résulte que si l'on a été empêché par autrui de tirer parti de son argent, on peut seulement lui adresser des reproches (sans recours financiers). Celui qui a annulé les profits des produits du champ d'autrui est tenu de le dédommager. Si l'on empêche son prochain de tirer un profit de son bateau ou de sa boutique, serait-on condamné comme pour le champ, ou acquitté comme pour le profit aléatoire du commerce? (Question non résolue). Si quelqu'un transporte des produits d'un endroit où ils sont à bas prix dans un autre où ils sont chers, et le prochain offre de les prendre au cours de l'endroit où ils sont chers, si la responsabilité du transport incombe au vendeur, la cession à prix élevé est permise; mais elle est défendue si la responsabilité incombe au preneur [4]. De même, si l'on transporte des cordes d'un endroit où elles sont à bas prix dans un autre à prix plus élevé, puis le prochain veut les prendre au prix élevé, c'est permis si le vendeur est responsable du port, non si l'acheteur en est responsable. Mais les âniers, qui se chargent pour les propriétaires de transporter leurs produits d'un endroit à un autre, peuvent les recevoir à prix inférieur dans les endroits où ils sont chers (c'est un profit licite). Toutefois, ajoute R. Juda b. Pazi, il s'agit d'une assez petite distance, que l'on puisse y aller et en revenir le même jour [5]; selon

1. Sans pouvoir être accusé de spéculer plutôt sur son propre achat que sur l'achat commun. 2. Il est possible que son achat soit inférieur, et son associé perdrait par cette vente en commun. 3. Ci-après, IX, 3. 4. Dès lors la cession équivaut à un prêt, et le surcroit est de l'usure. 5. Alors, le propriétaire est responsable; sinon, c'est l'ânier.

R. Houna au contraire, l'ânier est le représentant du propriétaire, toujours responsable. Or, on objecta à R. Houna qu'un messager victime d'un accident en est responsable. Quoi ! N'y a-t-il pas alors dispense ? Non, la condition de responsabilité peut avoir été fixée, et quoique gardien gratuit, il sera comme un emprunteur. Aussi, R. Oschia dit : il est responsable de l'entier et de la partie. Que prouve tout cela ? Le messager achète même à prix élevé, tandis que l'ânier (intéressé) les prend à bas prix.

4 (6). On peut donner à l'éleveur une vache, un âne, ou tout animal qui rapporte ce qu'il mange, en fixant la valeur de l'animal au moment de la lui donner, pour partager avec lui plus tard le bénéfice. Si l'animal a des petits chez l'éleveur, on les partage de suite après leur naissance, dans les endroits où c'est l'usage[1]. Mais dans les endroits où il est d'usage d'élever les petits, l'éleveur doit élever même les petits qui ne lui appartiennent pas. R. Simon b. Gamaliel dit : on peut donner à l'éleveur le veau avec sa mère[2], ou le poulain avec la jument ; on peut avancer au fermier de l'argent pour améliorer le champ et se faire payer plus cher la ferme ; tout cela n'est pas de l'usure.

On a enseigné[3] : on accepte de son prochain la charge d'élever un animal au moins pendant un an, de façon à rapporter en ce temps au moins un petit et une tonte, ou une poule pour produire un minimum de dix œufs par mois. Si l'on détache une poule des autres pour couver et donner des poussins, elle soigne ces derniers aussi longtemps qu'ils ont besoin d'elle. C'est nécessaire pour le menu bétail pendant trente jours, et pour le gros bétail, cinquante jours ; selon R. Yossé, c'est nécessaire trois mois pour le menu bétail, dont les petits ont besoin longtemps d'être surveillés par la mère[4]. Au-delà de ces diverses époques déterminées, une part revient au propriétaire, et est à son nom, le tout selon l'usage local. Qu'entend-on par les mots « une part revient au propriétaire et est à son nom » ? Voici l'explication par un exemple : un homme avance à son prochain cent dinars, qui rapportent un profit de vingt dinars ; le commerçant prendra la moitié pour lui, et l'autre moitié revenant au propriétaire déposant lui constituera une addition au capital (s'il ne la retire pas, avec suite du partage dans les bénéfices ultérieurs). Mais agit-on ainsi d'ordinaire ? Non, chacun des associés puise de temps en temps à la caisse, et à la cessation du commerce, ils partagent finalement le reliquat (après tous comptes faits). Si l'on remet un animal à son prochain pour en retirer un profit à partager entre eux, combien de temps partage-t-on la responsabilité ? Pour l'animal impur, on reste responsable un an, et pour les ânesses en particulier, deux ans. Dans certaines localités, il est d'usage de bonifier un certain salaire au dépositaire pour la peine de transport de l'argent ; dans d'autres, l'éleveur re-

1. Là, par contre, l'éleveur n'est pas tenu d'élever les petits qui ne lui appartiennent pas. 2. Sans payer plus pour le veau. 3. Tossefta ch. 5. 4. En raison de la délicatesse de leurs dents, dit le commentaire.

çoit un supplément pour la peine qu'il a de s'occuper des petits de la bête confiée ; tout dépend de l'usage local.

« R. Simon b. Gamaliel dit : on peut donner à l'éleveur le veau avec sa mère, etc. » ; même dans les localités où l'on bonifie un certain salaire au dépositaire de l'argent pour la peine du transport, on ne lui donne rien de plus pour la peine qu'il a d'élever les petits, sans éprouver de ce chef la crainte d'usure. Si l'on reçoit en dépôt un animal de son prochain (en vue d'un bénéfice commun), jusqu'à quelle époque est-on responsable ? Selon Somkos, on l'est un an pour le menu bétail, et deux ans pour les ânesses. Si durant cet espace de temps, l'un réclame sa part, on peut le contraindre à la remise (à rester dans l'association) ; mais après cet espace de temps, la réclamation de partage (de dissolution) est loisible ; car l'entretien de la première année n'est pas aussi coûteux que celui de la deuxième année (il serait injuste que ces frais incombent à un seul). La remise d'un animal à son prochain en fixant sa valeur doit avoir pour durée au moins un an ; s'il meurt par la négligence de l'éleveur, celui-ci sera responsable de la perte totale, et si l'animal meurt sans le fait de la négligence, l'éleveur ne paiera que la moitié. Ainsi par exemple, si à la remise de l'animal, le propriétaire l'estime valoir un Maneh, puis l'animal s'étant amélioré atteint le double de valeur, et ensuite meurt par négligence de l'éleveur, celui-ci paiera au premier six dinars d'or (= 1 Maneh 1/2) ; si l'animal meurt spontanément sans le fait de la négligence, le dépositaire paiera au premier 50 zouz (1/2 maneh). Si l'animal a maigri et ne vaut plus que la moitié, lorsqu'il meurt par négligence du gardien, celui-ci paiera au propriétaire 3/4 de maneh [1] ; s'il meurt sans que se soit le fait de la négligence, le dépositaire ne paiera que 50 zouz. Celui qui reçoit de son prochain un animal, à élever selon un prix fixé, l'accepte pour au moins un an. Si après l'avoir fait travailler tout l'été, l'éleveur veut vendre l'animal en hiver (où l'animal ne travaille plus et coûte à nourrir), on le contraint à payer les frais de nourriture en hiver. D'autre part, si l'éleveur a nourri l'animal tout l'hiver et le propriétaire veut le vendre en été (lorsque l'éleveur va profiter du travail), on contraint le propriétaire à laisser l'animal travailler tout l'été pour l'éleveur. — On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit [2] : on peut avancer de l'argent au fermier pour améliorer le champ et en tirer un plus cher fermage, sans que ce surcroît soit de l'usure. Voici comment : le fermier a reçu du propriétaire le champ, à charge de fournir dix kour de froment ; celui-ci peut offrir au propriétaire, moyennant un prêt d'un selà, de lui fournir 12 kour (au lieu de 10) lors de la moisson, sans ce que soit de l'usure. C'est permis, dit R. Yohanan, parce qu'il arrive souvent qu'un champ donne plus ; selon Resch Lakisch, l'avance d'un selà équivaut à une majoration du sol qui permettra d'en retirer davantage plus tard. Entre ces 2 avis (qui paraissent revenir au même), il y a une différence lors de la location d'une boutique ou d'un navire : selon le 1er avis, parlant de la possibilité d'un plus grand rendement, il est

1. La première moitié entière, plus la moitié de la perte. 2. Tossefta, ch. 5.

permis de faire des avances d'argent au locataire d'une boutique ou d'un navire pour améliorer le revenu ; d'après la seconde opinion, parlant de renchérissement de fermage, ce ne serait pas permis pour une boutique ou un navire. Au dire de R. Jacob b. Aḥa, on trouve, en effet, cette discussion formelle : R. Yoḥanan permet d'avancer de l'argent au locataire d'une boutique ou d'un bateau pour améliorer le revenu ; Resch Lakisch l'interdit. Un enseignement confirme ce dernier avis, en disant : on ne doit pas avancer de l'argent pour améliorer une boutique ou un navire en location, ni pour un autre objet qui ne rapporte pas lui-même un profit [1].

4 (7). L'éleveur ne doit pas recevoir du petit bétail [2] d'un israélite, à la condition de subir seul les dommages et les pertes, et de partager le bénéfice, car c'est de l'usure [3]. Mais l'éleveur peut le recevoir d'un païen. On peut donner l'intérêt à un créancier païen, et on peut aussi lui prêter à intérêt. Il en est de même d'un prosélyte palestinien. On peut prêter à intérêt l'argent du païen à un israélite, en le faisant sur la demande du païen, non à l'inverse.

Qu'appelle-t-on *tson barzel* (petit bétail de fer) ? Si le propriétaire, livrant à l'éleveur cent moutons, dit : « à condition d'assumer toute la responsabilité moyennant une somme fixe de cent pièces d'or, tu pourras garder tout le bénéfice, les jeunes et les tontes, me donnant seulement à la fin un selà par chaque tête de bétail », c'est défendu à titre d'usure. R. Jérémie objecta ceci : pourquoi est-il dit ailleurs que si un israélite accepte d'un païen le menu bétail à élever, les petits ne sont pas soumis à la charge des premiers-nés [4], les considérant aux mains du propriétaire (païen), tandis qu'on les suppose aux mains du second (de l'éleveur, seul responsable) ? R. Yossé répond : ailleurs, où la souche (la mère) appartient au premier (païen), le petit lui est attribué aussi ; tandis qu'ici la souche même passe au second (à l'éleveur) par la responsabilité qu'il assume, et le petit lui sera aussi soumis. R. Jérémie présenta alors une autre objection : pourquoi est-il dit plus haut (§ 3) qu'il est défendu d'accepter un dépôt en bénéfice commun lorsque le gardien, payé pour sa peine, est seul responsable des dommages, tandis qu'ici il résulte de la défense de recevoir le même bétail à élever, à condition d'être seul responsable, que si l'éleveur n'a aucune part au bénéfice ce serait permis ? Cela tient à ce que parfois le gardien gratuit conditionne vouloir égaler l'emprunteur (s'il ne prend aucune part du profit, il peut recevoir l'animal à élever ; si non, c'est défendu, malgré le dédommagement de sa peine).

« On peut donner l'intérêt à un créancier païen et lui prêter à intérêt. Il en est de même du prosélyte *habitant*. » Rabbi dit : l'expression *prosélyte d'habitation* usitée au sujet du pauvre qui par besoin a dû se vendre comme esclave hébreu (Lévitique, XXV, 45) est insuffisante, et l'on se demande à quoi

1. Si le profit es indirect. 2. Littéralement : *de fer* (ne courant nul danger de cession). 3. Car l'éleveur s'occupe gratis de la moitié, dont le bénéfice ne lui appartient pas. 4. Tr. Bekhoroth, II, 4.

elle s'applique ; de même, comment l'expliquer au sujet de la défense *de lui prendre de l'intérêt* (ibid. 36), tandis qu'ici la Mischnâ le permet [1]. — « On peut prêter à un israélite à intérêt l'argent du païen, si celui-ci le sait, non à l'inverse. » Ainsi, un israélite qui a emprunté à un païen veut le rembourser ; sur ce, un autre israélite dit au débiteur : « remets-moi cet argent, et je le rendrai au créancier dans les mêmes conditions que tu le paies. » (avec intérêt), c'est défendu ; mais si le second l'a placé (est intervenu) auprès du païen (c'est-à-dire avec son assentiment), c'est permis. A l'inverse, un païen qui a emprunté à un israélite veut le rembourser ; sur ce, un autre israélite dit au débiteur : « remets-moi cet argent, et je lui ferai rapporter de l'intérêt », c'est permis ; mais si ce second l'a placé auprés de l'israélite (créancier), ce n'est plus permis. R. Yossé ajoute : c'est défendu dès que le second a présenté le païen à l'israélite (la délégation est effective). Selon R. Meir, il importe peu qu'un israélite ait emprunté au païen, ou un païen à l'israélite, pour défendre l'intérêt ; selon R. Yossé au contraire, si un païen ayant emprunté à un israélite se convertit au judaïsme, soit que le créancier ait eu hâte de compter l'intérêt dans le contrat de dette avant la conversion, soit qu'il l'ait formulé après la conversion, il n'a droit qu'au capital, non à l'intérêt. Lorsqu'un israélite emprunte au païen, lequel se convertit, et si le contrat a été formulé avant la conversion, le créancier a droit au capital avec intérêt ; mais si le contrat a été rédigé après la conversion, ce créancier n'a plus droit à l'intérêt. Selon Bar Qapara, un tel créancier a toujours droit à l'intérêt (même en cas de rédaction du contrat après la conversion) ; et la raison est, dit R. Jacob b. Aḥa, que si l'on privait le prosélyte de l'intérêt qu'il s'attendait à toucher, il serait à craindre qu'il devienne un faux prosélyte (renonçant au judaïsme). En principe, l'homme qui emprunte à ses fils ou filles, peut les rembourser avec intérêt ; seulement en fait on s'en abstient, pour ne pas les y habituer. C'est ainsi, dit Rab, en raison de la parenté qu'il y a entre Raba b. Ḥana et moi (nous acceptons l'un de l'autre un surcroit, non de l'intérêt). Il n'est pas permis à l'israélite d'emprunter un sicle à la condition qu'il lui prêtera une autre fois un selà ; mais à l'égard d'un païen on peut le conditionner. Lorsqu'au moment de prêts entre israélite et païen, un israélite est garant, on n'a pas à se préoccuper de l'intérêt qui sera versé en ce cas [2]. Si un israélite a chargé un païen d'administrer des biens, ou l'a nommé douanier σημαντήρ, il pourra lui emprunter contre intérêt ; mais si un païen a nommé un israélite à l'une de ces 2 fonctions, il ne pourra pas emprunter de lui contre intérêt. L'argent d'un païen déposé chez un israélite ne pourra pas servir à un prêt avec intérêt ; mais celui d'un israélite déposé chez un païen pourra servir à cet effet. Voici la règle à ce sujet : chaque somme dont l'israélite est responsable est interdite à l'intérêt ; mais si le païen en est responsable, c'est permis.

6 (8). Celui qui veut passer un marché avec un paysan fournisseur, en lui donnant l'argent dans la saison du bon marché (en automne, après

1. Objection non expliquée. 2. V. Ibid, IX, 8.

la récolte), pour que celui-ci lui fournisse la marchandise pendant toute l'année au bas prix de cette saison, ne doit pas le conclure avant que le prix de la saison ne soit déjà fixé (si le paysan n'a pas en ce moment la marchandise demandée).

[Si ce prix est fixé, il peut passer le marché même avec un paysan qui ne possède pas en ce moment la marchandise qu'on lui demande, car il peut l'acheter en ce moment chez un autre au prix de la saison]. Si ce paysan a récolté la marchandise demandée avant les autres (et passe ce marché quand le prix de la saison n'est pas encore fixé), il peut passer ce marché s'il a des gerbes en tas, ou des raisins ou des olives dans le pressoir; le potier peut passer le marché pour fournir les pots, s'il possède les moules, ou bien pour fournir la chaux, quand il l'a mise dans la fournaise. On peut conclure le marché pour fournir du fumier toute l'année (au bas prix de la saison). R. Yossé dit : on ne peut pas le faire si le fournisseur ne possède pas du fumier à ce moment; les autres docteurs le permettent. On peut convenir avec le fournisseur qui s'engage pour toute l'année, que si la marchandise baisse de prix, on ne le payera que selon la valeur diminuée. R. Juda dit : on n'a pas besoin d'une convention pour cela; car si le prix baisse, l'acquéreur peut toujours dire au fournisseur : « donne-moi à ce prix, ou rends-moi mon argent. »

(9). Celui qui afferme ses champs peut prêter à ses fermiers une mesure de blé pour qu'ils la lui rendent plus tard (sans craindre que la mesure soit plus chère au moment du payement et qu'il y ait usure), s'ils l'empruntent pour semer, non pour leur consommation. Quand R. Gamaliel prêtait à ses fermiers une mesure de blé, fût-ce pour semer, il en estimait la valeur au jour de l'emprunt et celle au jour du payement; si le prix avait baissé ou augmenté du premier jour au dernier, il se faisait payer selon le prix le plus bas. Mais R. Gamaliel était trop scrupuleux; la loi ne l'exige pas.

Est-il permis de déposer de l'argent chez quelqu'un pour avoir la faculté de manger ses produits, calculés au cours du marché public? R. Yohanan le permet; Resch Lakisch le défend. R. Aboun b. Hiya demanda devant R. Zeira : Ne semble-t-il pas que, malgré leur divergence d'avis pour les marchés en général, Resch Lakisch admette l'avis de R. Yohanan de pouvoir fixer la consommation d'après le cours du marché de Sippori, qui ne change plus après l'adoption? En effet, dit R. Aboun b. Cahana, ce doit être, et je me demande sur quel point ces rabbins (R. Yohanan et Resch Lakisch) diffèrent d'avis, s'il s'agit de déterminer la consommation des fruits, ou de savoir combien d'argent le dépositaire rendra selon le cours du jour, ou bien la discussion se réfère-t-elle seulement au prêt de fruits à rembourser par d'autres fruits à une époque ultérieure (non d'argent)? R. Jérémie répond : la discussion se réfère

au cas du prêt de fruits contre fruits; mais, en cas de remise d'argent contre fixation de la faculté de recevoir plus tard les fruits au cours du jour, tous s'accordent à le défendre[1]. R. Yossa au contraire dit : sur ce dernier cas roule la discussion ; mais au sujet du prêt de fruits à rembourser plus tard par d'autres fruits, tous s'accordent à dire (même Resch Lakisch) que la convention est permise. Dans l'école de R. Yanaï, on dit : on peut établir une convention pour ce qui poussera (spontanément) dans son pré (du propriétaire). De même, dit R. Yossé b. Hanina, on peut établir une convention pour le produit ultérieur des gâteaux de miel à retirer des ruches. R. Yohanan dit : pour toutes les villes proches de Tibériade, dès qu'un cours a été adopté dans cette dernière ville, il sert à fixer le montant de la convention pour toutes les localités du voisinage.

« Si le paysan a récolté la marchandise démandée avant les autres (avant la fixation du cours), il peut pourtant passer marché avec le citadin qui veut s'approvisionner de blé. » Rab dit : s'il ne manque que la dernière opération à faire aux produits avant de les livrer, on peut conclure le marché ; mais s'il manque encore plusieurs opérations[2], on ne peut pas le conclure. R. Yohanan et Resch Lakisch disent tous deux : Si même il manque encore plusieurs opérations à faire, on peut conclure le marché. Notre Mischnâ est opposée à l'avis précédent de Rab, puisqu'elle dit : « Si le paysan a récolté le blé avant les autres, il peut passer marché avec le citadin », et pourtant les travaux préliminaires ne sont pas commencés. Aba b. Zemina donnait d'avance un dinar au boulanger, puis lui achetait du pain toute l'année au bas cours ; Rab les désapprouva (c'est une sorte d'usure pour l'avance faite). R. Hiya le grand ayant du lin, des âniers demandèrent à le lui acheter. Je ne songe pas à le vendre dès à présent, dit-il, mais j'attends pour cela l'époque de Pourim (= 14 Adar), où il sera plus cher. Vends-le-nous alors, dirent-ils, au prix que tu nous demanderas à ladite époque. Il alla consulter Rabbi à ce sujet, qui lui défendit ce marché anticipé (le taxant d'usure). Aussi R. Hiya sortit et établit cette décision par l'enseignement suivant[3] : Si un créancier propose à son débiteur de le payer en froment au cours actuel du marché de ce moment à fournir partiellement chaque mois de l'année, c'est défendu ; si quelqu'un demande à emprunter un kour de blé payable au cours de la vente (ce qui est un surcroît sur le prix actuel), c'est défendu (comme intérêt), car cela ne ressemble pas à la remise d'espèces pour la conclusion d'un marché de fournitures ultérieures. Toutefois, dit Rab, mon oncle R. Hiya (qui interdit le marché anticipé) reconnaît que si l'acquéreur remettant l'argent payable au comptant) obtient ainsi un rabais, c'est permis, parce qu'il achète des fruits qui sont aux mains du vendeur (présents). De même il est permis de profiter de ce qu'après la rédaction du contrat par lequel on s'engage à livrer les

1. Le cours n'étant pas encore fixé, et les fruits pouvant hausser, on craint un intérêt illégal. 2. P. ex. de les sécher, de les battre, de les vanner, etc. 3. Tossefta, ch. 4.

fruits plus tard, on les paie de suite au bas cours du moment ; et R. Hiya défend seulement de passer un marché en convenant par contrat de la hausse ultérieure.

R. Eleazar remit de l'argent à quelqu'un et lui dit ; le profit à tirer de cet argent d'ici à la fête de Hanucca sera pour moi ; après cette époque, je ne veux plus avoir aucune affaire avec toi, et quelle que soit ensuite la situation en profit ou en perte, elle te concernera seul. Lorsque le dépositaire vint (selon les conventions) apporter à R. Eleazar les bénéfices réalisés avant Hanucca, celui-ci eut des scrupules et ne voulut pas accepter, craignant que le profit ait été bien plus probable que la perte (de sorte qu'il y a crainte d'usure). Or, on a enseigné [1] : être près du gain et loin de la perte est la mesure des impies ; être près de la perte et loin du gain est la mesure des justes ; tandis que la mesure commune à la généralité des hommes est d'être à égale distance de la perte et du gain (à chances équivalentes). R. Isaac remit des dinars à quelqu'un et voulut agir avec lui comme R. Eleazar (convenir de se réserver le profit jusqu'à telle époque, de le laisser ensuite au dépositaire); mais plus tard R. Isaac y renonça aussi. Cahana remit 40 dinars à quelqu'un, pour acheter du lin qu'il revendit à d'autres. Il alla ensuite consulter Rab pour savoir comment agir, et celui-ci dit : « va prendre chez lui 40 grandes mesures de lin [2]. » Rabbi voulut permettre le bénéfice, κλιτύς, du voyage maritime ; mais R. Ismaël b. R. Yossé ne l'autorisa pas ; selon d'autres, R. Ismaël b. R. Yossé voulut le permettre, mais Rabbi ne le permit pas. Voici d'où provient ce bénéfice : un homme donne à son prochain une certaine somme d'argent pour acheter des denrées à bon marché, à l'exemple de ceux qui font le commerce avec les voyageurs maritimes, allant jusqu'à Rissim [3] acheter des marchandises de la contenance de 2 ou 3 sextaires, ξέστιον ; le rabais obtenu pour avance faite de l'argent n'est pas de l'usure réelle, mais en a l'apparence comme vente à temps, et c'est défendu.

La défense exprimée dans notre Mischnâ par R. Yossé (de passer un marché pour la fourniture ultérieure du fumier) et l'avis exprimé ailleurs par R. Eleazar b. Azariah reviennent au même ; car il a été enseigné [4] : Si l'on a peu à transporter, on peut ajouter peu à peu au monceau ; R. Eleazar b. Azariah l'interdit, à moins que l'on ait une cavité de 3 palmes, ou une élévation de 3 palmes, ou qu'on le place sur le roc (en tous ces cas, on voit bien qu'il ne s'agit pas de fumer la terre, acte interdit en la 7e année agraire, ou repos).

7 (10). Il ne faut pas emprunter un kour de blé pour rendre la même mesure après la récolte [5] ; mais on peut dire à quelqu'un : prête-moi du blé et je te le rendrai quand j'aurai trouvé la clef, ou quand mon fils viendra [6]. Hillel le défend (même quand le débiteur a du blé). Hillel di-

1. Ibid. 2. Il doit, ou te restituer tout le lin acquis par toi, ou s'il l'a vendu te restituer tout le prix de la vente (sous peine d'usure). 3. Lieu à ajouter à la géographie du T. 4. Tr. Schebiith, III, 2 (t. II, p. 347). 5. Le prix pouvant augmenter, il y aurait usure. 6. Ce qui suppose le blé présent, prêt à être restitué.

sait aussi : une femme ne doit pas prêter un pain à sa voisine pour que celle-ci lui rende le même pain. à moins d'en fixer le prix ; autrement, il est à craindre que le prix de la substance n'augmente, il y aurait usure.

8 (11). Un homme peut dire à un autre : « Va sarcler mon champ ; je sarclerai (un autre jour) le tien ; va creuser chez moi, je creuserai chez toi » ; mais on ne peut pas dire : « Va sarcler dans mon champ et je creuserai dans le tien, ou : va creuser chez moi et je sarclerai chez toi » [1]. Quant aux jours du travail, on peut considérer tous les jours comme se ressemblant l'un à l'autre, et de même tous les jours de pluie; mais on ne peut pas dire à autrui : « Va labourer dans mon champ un jour sec, et je labourerai dans le tien en un jour de pluie ». (12). R. Gamaliel dit : il y a l'usure prématurée et l'usure tardive, par exemple : un homme a en vue d'emprunter quelque chose à un individu, et il lui fait un envoi d'avance, en lui disant : « c'est pour que tu me prêtes de l'argent » ; c'est là l'usure prématurée. Un homme a emprunté de l'argent chez un individu, et il l'a payé; puis il lui fait un envoi, en lui disant : « c'est pour l'argent que tu m'as laissé quelques temps » ; c'est là l'usure tardive. R. Simon dit : Il y a aussi usure en paroles ; ainsi, il faut annoncer à son créancier (pour lui faire plaisir) l'arrivée de quelqu'un [2].

(13). Voici ceux qui transgressent la défense biblique d'usure : le créancier, le débiteur, le garant et les témoins (qui signent l'acte où le débiteur s'engage à donner l'usure). Les autres docteurs ajoutent ; l'écrivain. Ils transgressent 5 défenses : « tu ne donneras pas ton argent à usure » (Lévitique, XV, 37) ; « tu ne prendras pas d'usure » (ibid. 36) ; « tu ne seras pas comme un exacteur » (Exode, XXII, 24) ; « vous ne lui imposerez pas d'usure » (ibid.) ; enfin « tu ne mettras rien devant l'aveugle qui puisse le faire tomber, tu craindras ton Dieu, je suis l'Eternel » (Lévitique, XIX, 14).

On a enseigné [3] : on ne doit pas emprunter de son prochain un kour de blé pour rendre la même mesure après la récolte ; mais si c'est seulement une avance de 2 ou 3 semaines, c'est permis. — « Hillel le défend », est-il dit. Cet avis, dit Samuel, sert de règle.

R. Yossa dit : Vois quel est l'aveuglement des usuriers, car si quelqu'un appelle son prochain idolâtre, ou incestueux, ou assassin, il est prêt à lutter avec lui jusqu'à la mort ; mais l'usurier salarie les témoins avec le greffier

1. Si le travail n'est pas le même, il y a usure. 2. Il ne faut pas faire ou dire, pour plaire au créancier, ce qu'on n'aurait pas fait ou dit pour lui, si on ne lui avait pas emprunté de l'argent. 3. Tossefta, ch. 6.

(libellarius) et leur fait attester qu'un tel a nié l'existence de Dieu, de sorte qu'il en résulte qu'un usurier équivaut pour ainsi dire à un athée. R. Simon b. Eléazar dit : ces négateurs sont pires que ceux qui nient les principes essentiels, car ils déclarent toute la Loi fausse, πλάστης, traitant même Moïse de sot, car ils disent que si le législateur avait su combien ils gagnent, tout en payant l'intérêt de leur argent, il ne l'aurait pas défendu. R. Akiba dit : l'usure est une chose si laide, que même la moindre complaisance du débiteur pour le créancier est mal vue, et si l'emprunteur le prie de lui acheter de la verdure au marché pour son propre argent, on considère cet acte comme une usure. R. Simon dit : l'usure est si mauvaise que l'on peut taxer d'usure le salut donné par le débiteur, lorsque celui-ci n'a jamais eu l'habitude de saluer et qu'il commence cet acte de bienséance parce qu'il a emprunté ; c'est alors de l'usure. De même R. Simon b. Éléazar dit : à celui qui a de l'argent et le prête sans intérêt, on applique ce verset (Psaume XV, 5) : *Il n'a pas donné son argent à intérêt, etc. ; celui qui agit ainsi ne chancellera jamais.* Cette sécurité, dit R. Samuel b. Imi, ne nous a pas été expliquée jusqu'à l'arrivée de Salomon, qui dit (Proverbes, XXIV, 11) : *Délivre ceux qui sont traînés à la mort et prêts à périr*[1], *si tu peux les retenir.*

CHAPITRE VI

1. Si un individu loue des ouvriers, et l'un trompe l'autre, celui qui a été trompé peut être mécontent, mais il ne peut rien réclamer. Si un individu loue un ânier ou un voiturier [2], pour que celui-ci lui apporte des instruments de musique en vue d'une noce ou d'un enterrement, ou bien s'il loue un ouvrier pour tirer le lin de l'endroit où il trempe, ou pour faire un autre travail dont l'ajournement peut causer une perte, et si l'ânier ou l'ouvrier ne peut pas remplir son engagement, lorsqu'il n'y a pas de remplaçant, on peut louer un autre à ses frais, ou le tromper [3].

Comment arrive-t-il qu'un ouvrier trompe l'autre ? P. ex. un ouvrier engage des compagnons à venir travailler avec lui ; l'ouvrage accompli représente un travail valant 5 dinars, et ils trouvent que c'est un travail dont le salaire vaudra 10 dinars ; ou bien, à l'inverse, l'ouvrier leur aura annoncé de l'ouvrage pour dix jours, et il y en a seulement pour 5 jours. Voici d'autre part, comment il arrive au maître de tromper des ouvriers : s'il leur dit de

1. Ce nouveau verset indique que le même terme מוט, employé au vers. précité des Psaumes, vise le danger d'une chute dans la mort. 2. Littéralement : le charretier (le mot du texte venant de *carrum*), porteur de chaise, φορεῖον φορεῖς. Voir la *Monatschrift* de Frænkel, 1871, t. XX, p. [illegible]66. 3. Vu le manque de parole de l'ouvrier, on peut lui promettre ce qu'il demande, et ne pas lui donner plus qu'il ne lui est dû.

venir travailler avec leurs compagnons déjà à son service chaque jour, en raison des nombreux travaux, et il se trouve qu'il y a seulement pour 5 dinars de travaux (peu) ; ou à l'inverse, il les engage à venir travailler avec les compagnons déjà occupés, pour 5 jours, et il se trouve que l'ouvrage est pour dix jours (en tous ces cas divers, le plaignant n'a pas droit au dédommagement).

En quel cas est-il dit que la plainte ne donne pas droit à un dédommagement ? Si p. ex. les âniers loués ne se sont pas rendus à l'ouvrage ; mais s'ils sont venus et n'ont pas trouvé de produits à transporter, ou si le maître a engagé des ouvriers pour sarcler son champ, qui à leur arrivée se trouve mouillé (inabordable pour le moment), il leur paiera un simple salaire d'aller et retour (le déplacement), car on ne peut pas comparer l'homme venant chargé avec celui qui vient à vide, ni celui qui travaille avec celui qui est assis au repos, ni celui qui est assis à l'ombre avec celui qui est asssis au soleil. R. Hiya le grand avait loué des porteurs pour lui apporter du lin, mais ils trouvèrent le lin encore trempé (non transportable). Rab, consulté, lui dit de payer cependant à ces gens le salaire complet ; ce n'est pas, leur dit R. Hiya, que je vous le doive au complet, mais je vous l'offre en supplément.

Il est vrai qu'en cas de renonciation au travail d'abord stipulé le dédommagement n'est pas dû, si le travail n'a pas été commencé ; mais si l'ouvrier s'est engagé p. ex. à moissonner un champ pour 2 selà, et après avoir moissonné la moitié, il laisse le reste, ou si ayant convenu de tisser une étoffe pour 2 selà il tisse la moitié et délaisse le reste, on estimera la portion accomplie du travail proportionnellement aux conditions établies entre le maître et l'ouvrier. Ainsi, lorsque par suite du renchérissement de la main-d'œuvre le travail accompli à moitié vaut 6 dinars (= 1 selà 1/2), tout en devant payer pour le reste un surcroît de 2 dinars, le maître lui payera un selà, et si l'ouvrier veut achever son travail, il ne recevra qu'un second selà convenu ; si la première moitié faite ne vaut qu'un selà, il le recevra de même. Selon R. Dossa, on estime ce qui reste à faire [1] : si ce reliquat doit coûter 6 dinars, le maître ne paiera la 1re moitié faite qu'un sicle (= 1/2 selà), pour parfaire le solde à moins de l'achever ; si par suite d'une baisse sur la main-d'œuvre la moitié faite ne vaut plus qu'un sicle, le maître paiera un sicle. R. Zeira dit au nom de R. Houna, ou R. Abina, R. Jérémie au nom de Rab, dit que l'avis de R. Dossa sert de règle. Toutefois, le compte proportionnel sera établi si la renonciation de l'ouvrier ne cause pas de perte ; mais si elle en cause une, le maître louera d'autres ouvriers au compte de celui qui a renoncé, ou bien il le trompera, en lui disant : « J'ai convenu de te payer un selà, et je t'en donnerai deux », sans le payer pour cela plus d'un selà. Enfin, pour payer le remplacement, le maître prendra sur ce qu'il doit au premier pour le donner au nouvel ouvrier engagé. Toutefois, ajoute R. Ila, on tiendra compte du salaire dû, c.-à-d. le maître prendra seulement le salaire de la journée, ou de l'espace de temps

1. Celui qui rompt l'engagement doit perdre (ci-après, § 2).

restreint dû au premier, pour l'ajouter au second ouvrier (sans pouvoir prétendre à un autre versement). En quel cas est-il dit que pour éviter la perte le maître louera d'autres ouvriers? Lorsqu'il ne trouve pas à louer d'ouvriers aux conditions du premier ; mais s'il voit des âniers aller et venir (cherchant de l'ouvrage), ou si après avoir loué de quelqu'un un navire pour transporter ses denrées au loin, le possesseur du navire renonce au marché et décharge la marchandise au port, λιμήν, puis dit : « Va te louer un à des bâtiments placés là », le marchand plaignant n'a droit à nul dédommagement.

2. Si on loue des ouvriers, et que ceux-ci ne veulent plus travailler (après avoir commencé), l'ouvrier doit subir la perte qui en résulte.

Si le patron renvoie l'ouvrier au milieu du travail, il en subira l'inconvénient. Ceux qui changent les conditions convenues (sans y avoir droit) en subissent les inconvénients, et tous ceux qui ne sont pas fidèles à leur parole en subissent l'inconvénient.

3. Si un individu loue un âne pour le conduire sur une montagne et le conduit dans une plaine, ou s'il le loue pour la plaine et il le conduit sur la montagne, il doit payer la valeur de l'âne qui en meurt, quoique la distance parcourue par l'âne, par exemple : dix milles, fut celle qu'il devait parcourir d'après la convention. Un individu loue un âne pour le conduire sur une montagne, et il le conduit dans une plaine ou dans une vallée, si l'âne glisse et tombe, l'individu est acquitté ; mais si l'âne meurt par la chaleur, l'individu doit payer le dommage. Un individu loue un âne pour le conduire dans la plaine et il le conduit sur une montagne ; si l'animal glisse et tombe, l'individu doit payer le dommage ; mais si l'âne meurt par la chaleur, l'individu est acquitté. Si l'âne s'est échauffé par la montée, l'individu doit payer le dommage. Si un individu loue un âne, et si cet âne a attrapé une maladie (dans les yeux ou dans les pattes), ou si le gouvernement l'a enlevé pour le service public, ἀγγαρεία, le propriétaire n'est pas obligé de donner un autre âne[1] ; mais si l'âne est mort, ou s'il s'est cassé une patte, le propriétaire doit donner au locataire un autre âne pour le temps convenu entre eux.

(4). Si un individu a loué une vache (avec les instruments du labourage) pour labourer sur une montagne, et il laboure dans une plaine, il n'est pas obligé de payer le dommage, si les instruments se brisent ; mais s'il a loué pour labourer dans la plaine et il laboure sur une montagne, il doit payer le dommage, si le coin se brise. S'il a loué pour battre des légumes, et il a battu du blé, il n'est pas obligé de payer le

1. On peut arguer que la perte est commune. Cette phrase, dans le texte jérusalémite, précède la dernière à l'inverse du T. Babli.

dommage; mais s'il a loué pour battre du blé et il bat des légumes, il doit payer le dommage, car les légumes sont glissants.

Rab interprète ces mots (Lévitique, XXV, 55) : *car les enfants d'Israël sont à moi des serviteurs ;* les Israélites (soumis à Dieu) ne s'acquièrent pas entre eux (aussi, l'ouvrier a la faculté de renoncer au travail). Selon R. Yohanan au contraire, celui qui s'est engagé est considéré comme un esclave hébreu. Toutefois, on peut admettre que selon tous deux, un tel individu a le droit de renoncer au travail commencé ; mais il y a entre eux cette distinction : d'après l'avis de Rab, soit l'ouvrier, soit le maître, chacun a la faculté de renoncer au travail entrepris ; selon R. Yohanan, l'ouvrier seul a cette faculté, non le maître[1].

On comprend la responsabilité du locataire, si ayant loué l'âne pour aller sur la montagne on le mène dans la vallée où il glisse ; mais pourquoi la même obligation pour celui qui, ayant loué l'âne en vue de l'utiliser dans la plaine, le mène à la montagne? On attribue cette mort, répond R. Simon b. Yaqim, au changement d'air (voilà pourquoi le locataire doit le payer) ; selon R. Doustaï b. Yanaï, l'animal est exposé aux morsures d'un serpent. Cet avis, dit R. Yohanan, émane de R. Meir, qui a dit[2] : le fait d'avoir changé l'intention du propriétaire équivaut à un vol. — « Si quelqu'un loue un âne, qui ensuite tombe malade ou est enlevé pour le service public, etc. ». Selon les uns, cette dernière prise équivaut à la mort[3] ; selon d'autres, le loueur peut arguer auprès du locataire que l'animal loué est également devant lui (la perte est commune aux deux). Ces deux explications ne se contredisent pas, car la 1re se réfère au cas où le loueur aurait pu s'entendre avec les agents du gouvernement (et, ne l'ayant pas fait, il est responsable du préjudice); la 2e opinion se réfère au cas où une telle entente n'a pas pu avoir lieu. On a enseigné que R. Simon b. Eléazar dit[4] : si l'âne a été enlevé pour le service public au moment d'aller chez le locataire, le propriétaire n'est pas tenu de remettre au locataire un autre âne en remplacement; mais si ce n'était pas au moment d'y aller, il y est tenu. R. Abahou au nom de R. Yossé b. Hanina dit toutefois : même lorsque ce n'est pas au moment d'y aller, l'âne pris pour le service public dans un chemin détourné n'a pas besoin d'être remplacé par le propriétaire au locataire ; mais il devra l'être s'il a été pris sur la grande route. R. Abahou dit de même au nom de R. Yossé b. Hanina : si on a loué un âne pour aller d'ici à Lod, et il a été pris par les agents du gouvernement allant aussi à Lod, le propriétaire n'est pas tenu de fournir un autre âne au locataire; mais s'il a été loué pour aller à Lod, et les agents le prennent sur la route de Tyr, il faudra le remplacer.

«Si l'âne est mort, ou s'est brisé la patte, le maître est tenu de le remplacer au locataire.» Toutefois, dit R. Yohanan, c'est vrai lorsqu'on a loué un âne

1. Selon les termes formels de la Mischnâ (§ 2). 2. J., tr. Qiddouschin, II, 1 (t. IX, p. 243). 3. Voilà pourquoi il faut restituer un autre âne. 4. Tosefta, ch. 7.

sans désignation ; mais si le maître a loué un tel âne (désigné), le locataire peu dire : «je veux tel âne, amène-le moi » (or, comme celui-là est mort, nul autre n'est exigible). A ce propos R. Houna ajoute : on est obligé de s'occuper su place de l'âne mort (prendre la charogne pour payer, avec le montant, la location d'un autre âne, permettant d'achever la route). R. Zeira dit ensuite : si le montant de la charogne vendue suffit à louer un petit âne, γαύδαρον (à défaut d'un équivalent à l'âne mort), le propriétaire n'est pas tenu de fournir un autre âne ; sinon, il y est contraint. Non, se reprit à dire R. Houna, seulement lorsque le montant de la charogne de l'âne suffit à acheter par contre un petit âne, le propriétaire n'est pas tenu d'en fournir un autre au locataire ; si le montant ne suffit pas à cet achat, le propriétaire est tenu de fournir un âne équivalent.

4 (5). Si l'individu qui avait loué un âne pour un chargement de blé, l'a chargé d'orge (en plus grande quantité), il doit payer le dommage, si l'âne meurt[1]. Si l'individu qui avait loué un âne pour le chargement de produits des champs, l'a chargé de paille (en plus grande quantité), il doit payer le dommage, si l'âne meurt[2] ; car le volume du fardeau est aussi fatigant que le poids. [Si l'ayant loué pour le chargement d'une mesure de blé, il l'a chargé d'une d'orge, il est acquitté (si l'animal meurt) ; mais s'il a ajouté à la mesure, il est condamné à payer le dommage]. Combien faut-il avoir ajouté à la mesure pour être condamné à payer le dommage, si l'animal meurt? Somkos dit au nom de R. Meir : il est condamné à payer le dommage, s'il a ajouté un *saah* (6 cabs) pour un chameau, et 3 cabs pour un âne.

5 (7). Tous les ouvriers qui reçoivent les matériaux chez eux pour confectionner un objet ont à l'égard de ces matériaux la responsabilité d'un gardien salarié. Mais tous ces individus, après avoir fini le travail et avoir dit au patron qu'il peut le venir prendre et les payer ensuite, n'ont plus que la responsabilité d'un gardien non salarié. Si un individu dit à un autre : « garde-moi mes objets, et je garderai les tiens », ils ont chacun la responsabilité d'un gardien salarié ; mais s'il lui a dit : « garde mes objets et mets devant moi les tiens», il n'a que la responsabilité d'un gardien non salarié. Si un individu prête à un autre de l'argent sur gage, il a la responsabilité du gage comme un gardien salarié. R. Juda dit : s'il a prêté de l'argent, il n'a que la responsabilité d'un gardien sans salaire ; s'il a prêté des fruits, il est responsable du gage comme un gardien salarié. Abba Saül dit : Le créancier d'un pauvre peut louer certains gages à d'autres personnes plusieurs fois, pour diminuer peu à

1. Quoique l'orge soit plus légère que le blé. 2. Quoique la paille soit plus légère.

peu la dette[1] ; car il agit alors envers le pauvre débiteur, comme un homme qui lui rend un objet perdu[2].

On a enseigné de même (§ 4) : pour être condamné à payer le dommage, selon Somkos au nom de R. Meir, il faut avoir ajouté une charge à la mesure, savoir un *saa* par chameau, ou 3 kab pour un âne, ou un kab pour un homme qui porte sur l'épaule, ou 3 saa par voiture, ou par bateau dans la proportion de sa grandeur. Si une caravane a été assaillie par une bande de brigands et dépossédée de son avoir, on partage les pertes en proportion de la fortune de chacun, non d'après le nombre des personnes ; si la caravane avait envoyé en avance un éclaireur (chargé de les renseigner sur la sécurité de la route), on calculera son salaire d'après le nombre des personnes, sauf à adopter l'usage de la caravane (si elle compte d'après le total des fortunes). Si pour résister à la tempête un vaisseau a dû jeter des marchandises à la mer, on répartit les pertes selon le chargement primitif, et non d'après la valeur ; mais pour fixer le prix de location d'un char (carrum), ou d'un navire pour plusieurs, on calcule d'après le chargement et le nombre de personnes, non d'après la valeur. Si une caravane attaquée par une troupe de gens a été défendue par l'un de ses membres qui a réussi à sauver une partie des biens, on fera la répartition entre tous ; mais si les voleurs l'ont autorisé à s'échapper, ce qu'il a pu sauver est pour lui seul. Si des brigands ont attaqué des âniers, dont l'un a réussi à s'échapper, ce qu'il a pu sauver est pour lui seul ; mais si la condition de répartition proportionnelle avait été établie d'avance judiciairement, elle l'est pour tous. Si des associés ont déclaré renoncer aux réclamations contre les exactions des douaniers la renonciation sera proportionnelle, sauf le cas où ils précisent en faveur de qui ils y renoncent ; le montant appartient alors à l'individu désigné. Il est difficile aux encaisseurs et aux douaniers de restituer les perceptions faites à tort, ils remboursent ceux qu'ils reconnaissent avoir taxés injustement, et quant aux sommes perçues à tort dont ils ne connaissent plus le propriétaire, ils les remettent pour le service public.

L'usage mutuel de l'argent, ἀντίχρισις, est de l'usure (interdite). Selon Samuel, l'ouvrier sera considéré comme gardien gratuit s'il a dit à son prochain : « remets ton bien devant moi » ; mais s'il a dit les mots : « remets-le devant toi », il n'assume aucune responsabilité et n'est considéré ni comme gardien gratuit ni comme salarié. — R. Yohanan (pour justifier l'avis de R. Juda dans la Mischnâ, § 3, au sujet du prêt de fruits) dit : l'emprunteur devient responsable, car l'homme est bien aise de donner une redevance pour la vente des fruits, en étant couvert par un gage ; c-à-d., ajoute R. Abahou au nom de R. Yossé b. Hanina, le propriétaire sera bien aise de vendre ses fruits par un intermédiaire qui lui offre une garantie, et à cet effet il lui a donné une rémunération.

6 (8). Si un individu porte un tonneau (déposé chez lui) d'un endroit

1. Le créancier recevant le loyer pour le pauvre. 2. Le bien du pauvre mis en gage était comme perdu pour lui, ne lui rapportant rien.

à un autre, et que ce tonneau se brise, qu'il soit gardien salarié ou non, il prêtera serment qu'il n'a pas à se reprocher une négligence, et il sera acquitté. R. Eliezer dit : j'ai aussi appris que le gardien non salarié et le gardien salarié doivent prêter serment et être acquittés ; mais je suis étonné que tous les deux puissent être acquittés par un serment.

R. Néhémie a enseigné : un potier avait livré ses pots à un homme chargé moyennant salaire de les fournir, qui les brisa ; il lui enleva son manteau [1] en compensation de la perte des pots, puis alla consulter R. Yossé b. Ḥanina sur son droit, et celui-ci répondit à R. Néhémie : va dire au potier qu'il est dans son droit de revendiquer le paiement, mais qu'il devrait y renoncer, selon ces mots (Prov. II, 10) : *afin que tu marches dans la voie des gens de bien.* Le potier alla et rendit le manteau à l'homme. Puis R. Yossé lui demanda s'il avait aussi payé le salaire de cet homme ? Non, répondit le potier. Va donc le lui donner, ajouta le rabbi, afin d'exécuter au complet la suite du même verset : *observe les sentiers des justes.*

CHAPITRE VII.

1. Si un individu loue des ouvriers, et qu'il leur dise de venir très tôt au travail, ou de s'en aller très tard, il ne peut pas les y forcer plus que ne l'exige l'usage du pays. Si l'usage prescrit de donner aux ouvriers à manger, ou même de leur donner un bon repas, il le faut. Dans toute chose, il faut suivre l'usage. R. Yoḥanan b. Mathia dit à son fils : Va nous louer des ouvriers. Son fils alla les louer et s'engagea à leur donner la nourriture. Quand il le raconta à son père, celui-ci lui dit : Si tu leur donnais un repas comme ceux du roi Salomon dans sa grandeur, tu n'aurais pas encore satisfait complètement à ton devoir, car ces ouvriers sont les enfants d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Va donc leur dire, avant qu'ils commencent le travail, que tu ne t'engages qu'à leur donner du pain et des légumes. R. Simon b. Gamaliel dit : c'était inutile, car tout dépend de l'usage du pays.

R. Oschia dit : l'impossibilité de contraindre l'ouvrier à prolonger la journée prouve [2] que l'usage l'emporte sur une règle (domine la convention). En général, dit R. Imi, le demandeur est tenu de prouver que sa réclamation est fondée [3], sauf en ceci. Les gens de Tibériade ne se rendaient à l'ouvrage ni trop tôt ni trop tard ; ceux de Beth-Maon commençaient très tôt et finissaient très

1. V. une note à ce sujet dans les observations faites par Menahem de Lonzano avec les explications de M. Buber (Haasif, II, 328). 2. V. J., tr. Yebhamoth, XII, 1 (t. VII, p. 169). 3. Donc, les ouvriers, en réclamant leur salaire, devraient être tenus de prouver que le maître fait erreur.

tard la journée. En vertu de la règle sur l'usage local, lorsque les ouvriers de Tibériade allaient travailler à Beth-Maon [1], ils étaient engagés selon l'usage de ce dernier endroit (d'anticiper et prolonger la journée) ; lorsqu'au contraire les gens de Beth-Maon se rendaient à Tibériade pour y travailler, ils étaient traités d'après l'usage de cette dernière ville (de ne faire qu'une courte journée). Mais si enfin un habitant de Tibériade va à Beth-Maon pour y louer des ouvriers afin de les occuper chez lui, il peut les contraindre à prolonger la journée, en disant : « Croyez-vous donc que je n'aurais pas pu trouver d'ouvriers à louer dans Tibériade ? Je me suis rendu à Beth-Maon et je vous ai amenés ici, ayant appris que votre journée de travail commence tôt et finit tard. » Dans les localités où il n'y a pas d'usage établi, on adoptera, dit Juda b. Boni ou R. Imi et R. Juda, la convention passée devant l'autorité judiciaire [2] que la matinée (depuis l'aube jusqu'au lever du soleil) est aux ouvriers, mais la soirée (depuis le coucher du soleil jusqu'à la vue des étoiles) est au maître et doit lui être donnée, en vertu de ce verset (Ps. CIV, 20-23) : Tu amènes les ténèbres, et la nuit vient. Les lionceaux rugissent après la proie... Le soleil se lève-t-il ? Ils se retirent.... L'homme sort à son ouvrage,... et il est à son travail jusqu'au soir » (or, le jour dure jusqu'à l'apparition des étoiles). La veille du sabbat, la matinée, quoiqu'appartenant au maître, est distraite de la journée pour les ouvriers, et de même le soir on laisse à l'ouvrier le temps de s'emplir un seau d'eau, de se rôtir un poisson et d'allumer la lumière. D'après l'exemple de R. Yoḥanan b. Mathài, il faudrait aussi que l'homme qui épouse une femme d'une autre localité établisse avec elle la condition de faire ceci et cela, de manger ainsi (ce n'est pas ; donc tout va selon l'usage).

2. Voici les ouvriers qui peuvent manger, d'après la loi mosaïque (Deut. XXIII), les fruits du terrain où ils travaillent : Celui qui travaille dans les fruits adhérents à la terre, quand on est à la fin de la récolte, ou aux fruits détachés avant la récolte, pourvu que les ouvriers travaillent dans les choses qui viennent de la terre.

(3). Voici ceux qui n'ont pas le droit de manger les fruits : Celui qui travaille dans les fruits adhérents à la terre, quand la récolte n'est pas finie ; celui qui travaille dans les fruits détachés de la terre, bien qu'aprè la récolte ; enfin celui qui travaille dans les choses qui ne poussent pas dans la terre [3].

(4). Si l'ouvrier travaille seulement des mains et non des pieds [4], ous des pieds mais non des mains, ou fût-ce seulement des épaules, il peut consommer des produits ; selon R. Yossé b. Juda, il faut pour cela avoir travaillé des mains et des pieds — [5].

1. V. Neubauer, Géographie, p. 218. 2. V. Rabba sur Genèse, ch. 72. 3. P. ex. l'homme occupé à traire les animaux, ou à faire du fromage. 4. Cf. J., tr. Maasseroth, II, 6. 5. La Guemara sur ce § est traduite tr. Maasser Schéni, II, 8 (t. III, p. 217).

3 (5). Si l'ouvrier travaille dans les récoltes de figues, il ne doit pas manger de raisins; s'il travaille dans des récoltes de raisins, il ne doit pas manger de figues; mais il peut manger le genre de fruits dans lesquels il travaille, en s'abstenant dans l'endroit où ils sont moins bons, pour en manger davantage quand il arrive à l'endroit où ils sont meilleurs. Toutes ces règles s'appliquent au moment de l'ouvrage achevé; mais pour ne pas causer de perte au maître on a dit: l'ouvrier devra manger en allant d'un outil à l'autre, ou en revenant du pressoir à la maison. Enfin, l'âne peut manger de son chargement.

4 (6). L'ouvrier peut manger des courges ou figues jusqu'à la valeur d'un dinar. R. Eliezer Hisma dit: la valeur de ce qu'il mange ne doit pas dépasser la somme de son salaire. Les autres docteurs le permettent; seulement, on peut donner à l'ouvrier le conseil de ne pas manger trop, car on ne le louerait plus à l'avenir.

(7). L'ouvrier peut vendre au patron le droit de manger, en fixant la somme que le patron lui donnera pour ne pas manger les fruits dans lesquels il travaille; il peut faire ce marché pour soi-même, pour ses enfants majeurs avec leur consentement, pour ses esclaves majeurs et pour sa femme; car ces individus ont de l'intelligence[1]. Mais l'ouvrier ne peut pas faire ce marché pour ses enfants mineurs, pour ses esclaves mineurs et pour son animal; car ces êtres n'ont pas d'intelligence pour vendre leur droit.

R. Ila observe (§3) qu'il est écrit (Deutéron. XXIII, 25) : *lorsque tu viendras dans la vigne de ton prochain, tu pourras manger des raisins selon ton désir, à satiété;* or, il va sans dire que dans une vigne il n'y a rien autre que du raisin à manger, et pourtant le texte biblique spécifie l'autorisation de manger des raisins pour dire que celui qui travaille dans ces fruits ne pourra pas manger de figues.

R. Eleazar b. Antigonos dit au nom de R. Eleazar b. R. Yanaï: de ce que le premier interlocuteur de la Mischnâ (§ 4) permet à l'ouvrier de manger jusqu'à la valeur d'un dinar (fût-ce au delà de son salaire), il résulte que selon la seconde opinion (celle des autres sages) on autorise aussi une telle consommation, sans toutefois l'y engager, dans son intérêt. Une autre version attribue à R. Yohanan au nom de R. Yanaï cette déduction ; d'après le préopinant, l'ouvrier peut manger même la première et la dernière grappe sur laquelle il travaille, n'y eût-il aucun reste pour le propriétaire ; les sages au contraire engagent l'ouvrier à ne pas commettre cet excès.

5 (8). Les ouvriers qui travaillent dans des arbres de la 4e année [2] ne

1. Ils peuvent donc céder leur droit. 2. A la plantation d'un arbre, il est interdit d'en manger les produits pendant 3 ans, et à la 4e année, ce n'est permis qu'après rachat.

doivent pas manger les fruits ; mais si le propriétaire de ces arbres n'a pas avisé les ouvriers que les arbres sont dans la 4° année de leur existence, il est obligé, de racheter les fruits, pour que les ouvriers puissent en manger. Si les fruits étaient déjà prêts à être mangés[1], et le patron a besoin des ouvriers pour un travail, p. ex. pour boucher les tonneaux de vin, ou réparer les cercles de figues qui sont rompus, les ouvriers ne doivent pas en manger ; mais si le patron ne les a pas avertis, il doit prélever la dîme pour que l'on puisse en manger.

Lorsque les fruits analogues paraissent (sans certitude) arrivés à l'époque d'achèvement où la dîme est due, ou s'il y a une autre cause d'interdit, p. ex. la 4° année de plantation, le maître qui a loué l'ouvrier vaguement (sans l'aviser de l'état des fruits) doit, ou les racheter, ou les rédîmer, avant d'en laisser manger ; si l'ouvrier a conditionné le droit à la nourriture, il mangera. Mais si des fruits analogues ne paraissent pas arrivés au moment d'être rédimés, ni soumis à une autre cause d'interdit, l'ouvrier loué vaguement ne pourra pas en manger[2] ; si l'ouvrier a conditionné le droit à la nourriture, il les mangera.

6 (9). Les gardiens des fruits peuvent en manger, car c'est l'usage du pays, quoique la loi biblique n'en parle pas.

Il y a 4 catégories de gardiens : le non salarié ; celui qui emprunte un objet pour son usage ; un gardien salarié, et un loueur (à son usage). Quant à leur responsabilité, il y a 3 degrés. 1° Le gardien non salarié n'a qu'à jurer s'il est défendeur[3].

2° Celui qui emprunte un objet a la responsabilité complète et il doit payer, quel qu'ait été l'accident.

3° Le gardien salarié et celui qui loue un objet ont la responsabilité partielle ; ils doivent garder l'objet mieux que le gardien non salarié, le garantir même contre les accidents rares ; aussi, sont-ils condamnés à payer la valeur de l'objet, en cas de vol ou de perte (par un accident *rare*) ; mais ils sont acquittés si la perte a eu lieu par un accident (imprévu ou inévitable), p. ex. s'il a gardé pour salaire, ou loué, un animal qui est mort

1. Lorsque les fruits sont recueillis, il faut prélever les dîmes pour les lévites et l'oblation pour les prêtres avant d'en manger. 2. Il devait se rendre compte, à la vue, que la dîme est due. 3. Il doit garder l'objet selon l'habitude, pour le garantir contre les accidents habituels ; si on peut lui reprocher une négligence répréhensible, c.-à-d. s'il n'a pas garanti le dépôt contre un accident fréquent, il est responsable du dommage, et doit le payer ; s'il a bien garanti le dépôt contre les accidents fréquents, et que l'objet se soit perdu par un accident rare, il n'y a pas de négligence de la part du gardien, celui-ci n'est pas responsable de la perte, et il est acquitté. Par conséquent, si le propriétaire du dépôt qui s'est perdu réclame le prix, le gardien non salarié n'a qu'à prêter serment qu'il n'y a pas eu de négligence reprochable, que l'objet s'est perdu par un accident *rare*, et le gardien est acquitté. V. tr. Schebouoth, VIII, 1.

ou qui a été enlevé par l'ennemi. En ces derniers cas, il doit jurer que cela a eu lieu ainsi.

7 (10). Si l'animal confié au gardien a été attaqué par un loup seul, le cas n'est pas considéré comme accident inévitable[1] ; s'il y avait 2 loups, le cas est considéré comme accident[2]. R Juda a dit : un seul loup est considéré comme inévitable, quand il y a des attaques fréquentes de loups ; l'attaque de 2 chiens n'est pas considérée comme un danger. Yaddua le Babylonien dit au nom de R. Méir : si les 2 chiens attaquent des deux côtés, c'est un danger.

(11). L'attaque d'un brigand est un danger ; celle d'un lion, d'un ours, d'un tigre, d'un serpent, d'une panthère est un danger. Si le gardien a conduit l'animal qu'on lui a confié dans un endroit où se trouvent ces animaux féroces ou des brigands, le cas n'est pas considéré comme accident, car il n'aurait pas dû y conduire l'animal.

(12). Si l'animal est mort de sa mort naturelle, c'est un accident ; mais si le gardien a tourmenté l'animal, la mort n'est pas accidentelle. Si l'animal est monté (malgré le gardien) sur une montagne et est tombé, c'est un accident ; mais si le gardien l'y a fait monter, la chute n'est pas accidentelle[3].

Tous peuvent convenir avec le propriétaire du dépôt pour être acquitté en cas d'accident ; le gardien non salarié peut conditionner d'être dispensé du serment, l'emprunteur de ne pas payer ; le gardien salarié et le locataire, de ne pas jurer en cas d'accident inévitable, puis d'être dispensés du payement pour les autres accidents. Toutes les conditio ns qui sont contraires à la loi biblique sont nulles [4] ; en outre toute condition qui vient après l'acte (pour limiter sa valeur) est nulle. Mais toute condition qu'on peut accomplir est légale, si elle est faite avant l'acte qu'elle doit limiter.

Selon R. Houna, la Mischnâ (§ 6) ne permet pas la consommation des fruits, par la loi biblique, aux gardiens des jardins potagers ; mais la loi y autorise ceux qui gardent des fruits au dehors. Selon Samuel, la Mischnâ parle des gardiens de fruits (détachés) ; mais ceux qui gardent les jardins potagers n'ont aucun droit pour manger des fruits [5], ni en vertu des lois bibliques, ni par usage local. R. Hiya a enseigné, confirmant l'avis de R. Houna (le gardien égale un ouvrier) : de ce qu'il est dit au sujet de la vache rousse (Nombre, XIX, 7) que *celui qui l'aura brûlée devra laver ses vêtements, et le cohen le déclarera impur, jusqu'au soir* (expression superflue), il résulte

1. On peut alors sauver l'animal. 2. Le gardien, même salarié, sera acquitté. 3. C'est de sa faute, et il en est responsable. 4. Cf. J., tr. Kethouboth, IX, 1 (t. VIII, p. 111). 5. D'après R. Houna, le gardien travaille aux fruits détachés, et, par suite, peut en manger ; d'après Samuel, ce n'est pas un travail.

une extension d'interdit; les gardiens de la cendre, au même titre que l'opérateur, auront les vêtements impurs.

On a enseigné[1] : toute condition faite au sujet d'une prescription biblique sera valable s'il s'agit de convention financière ; mais s'il ne s'agit pas d'argent, elle n'est pas valable. Voici un exemple : si quelqu'un se consacre une femme, en lui faisant la condition qu'elle n'aura pas le droit de réclamer la nourriture, ni l'habillement, ni l'affection, la condition sera admise, et le mariage valable ; mais s'il conditionne que s'il meurt sans enfants elle ne sera pas soumise à la loi du lévirat, une telle convention n'est pas admise, et le mariage sera nul. Voici la règle énoncée par R. Juda b. Tema[2] : toute condition établie qui est irréalisable a été énoncée avec l'intention de créer des difficultés, peu importe qu'elle ait été énoncée verbalement, ou par écrit, car l'un doit pouvoir confirmer l'autre. Si quelqu'un s'engage à la condition d'aller de Judée en Galilée, puis arrivé à Antipatris il y renonce, la condition faite devient nulle ; si à la condition inverse on s'arrête à Kfar'Olhni, l'accord est aussi annulé. Ce dernier village est en Galilée, et Antipatris en Judée ; en cas d'arrêt au milieu, on adopte la mesure la plus sévère en raison des doutes (et la femme ainsi divorcée ne sera pas une épouse et ne pourra pas se remarier).

CHAPITRE VIII

1. Un individu a emprunté une vache, et il a aussi loué le propriétaire de la vache[3]. S'il n'a emprunté la vache qu'après que le propriétaire s'était déjà engagé, et que la vache soit morte, l'emprunteur est acquitté ; car il est écrit : *Si le propriétaire de l'animal emprunté est avec lui* (*avec* l'emprunteur), *celui-ci ne paiera pas* (Exode, XXII, 14). Mais s'il a emprunté la vache, quand le propriétaire ne s'était pas encore engagé, et que la vache soit morte, il doit payer la valeur de la vache ; car il est écrit (ibid) : *Si le propriétaire n'est pas avec lui*, *il paiera*.

R. Ila, pour justifier la Mischnâ, explique ainsi le texte biblique : par les premiers mots, *s'il n'est pas présent*, *l'emprunteur payera*, on sait déjà qu'en cas de *présence* l'emprunteur ne paiera pas ; donc, la suite du texte qui précise la dispense de paiement en ce cas semble inutile. Ce n'est pas à dire qu'il faut parler de la règle de dispense si le propriétaire est présent, pour indiquer qu'il devra être présent tant au travail qu'à l'accident, car on pourrait observer qu'il est inutile de dire à part l'obligation du paiement si le maître n'y est pas. Les premiers mots donc visent l'obligation de la présence complète pour la dispense ; et si le maître n'a été présent que quand la vache a cultivé, puis est morte, l'emprunteur doit la payer. «Mais s'il a emprunté la

1. Tossefta au tr. Qiddouschin, ch. 3 ; J., ib. I, 2. 2. Tossefta au tr. Guittin, ch. 5. 3. C.-à-d. le propriétaire s'est engagé à travailler pour lui avec la vache.

vache avant l'engagement du propriétaire, puis elle meurt, il doit la payer.» Ce cas, dit R. Ila, ressort également de la fin du même verset, par laquelle on sait qu'en cas d'absence du maître, l'emprunteur paiera ; par suite, la 1re partie du verset qui précise ce devoir paraît inutile ; en conséquence, il s'agit là de préciser la dispense au cas où le maître a toujours été là, dès le moment de l'emprunt, et lors même qu'il a travaillé ailleurs à la culture, la vache morte n'a pas besoin d'être payée.

2. Un individu emprunte une vache pour la moitié de la journée et il la loue pour l'autre moitié, ou bien il l'emprunte pour un jour et la loue pour le lendemain, ou bien il emprunte une vache et il en loue une autre ; la 1re vache ou la seconde meurt. Le demandeur dit : la vache morte était empruntée, ou bien il dit que la vache est morte pendant qu'elle était empruntée [1], et le défendeur dit qu'il ne sait pas si l'autre dit vrai ou non ; en ce cas le défendeur doit payer. Si le défendeur dit : la vache morte était louée, ou bien il dit que la vache est morte pendant qu'elle était louée [2], et si le demandeur dit qu'il ne sait pas si l'autre dit vrai ou non, le défendeur est acquitté. Si le demandeur dit que la vache morte était empruntée, et le défendeur dit qu'elle était louée ; celui-ci prêtera serment qu'il dit la vérité (et il sera acquitté). Si le demandeur et le défendeur n'ont que des doutes, ils se partageront entre eux la valeur de la vache morte [3].

Si pendant la nuit d'intervalle entre la réception de la vache comme prêt et le jour de la location elle meurt, le détenteur est-il considéré comme ayant achevé l'emprunt (n'étant plus responsable), ou à défaut de la restitution reste-t-il responsable ? Selon la réponse des uns, il est d'usage de ramener la vache empruntée chez le propriétaire pour y passer la nuit ; mais comme l'emprunteur qui sera le lendemain locataire ne l'a pas ramenée, la bête reste chez lui à l'état de prêt, et il en est responsable. Selon le dire des autres, ce n'est pas l'usage que la vache empruntée passe la nuit chez le propriétaire. Or, comme la vache dont il s'agit ici est louée (d'avance), le détenteur n'en est pas responsable.

3 (4). Un individu emprunte une vache à un autre ; celui-ci l'envoie au premier par son fils, par son esclave, ou par une autre personne [4] ; ou bien il l'envoie par le fils ou l'esclave ou l'ouvrier du premier ; la vache meurt avant d'arriver à destination, en ce cas, celui-ci est acquitté. Si l'emprunteur dit au prêteur : « Envoie-moi la vache par mon fils, mon esclave, ou par la personne que je t'enverrai », ou s'il lui dit :

1. Aussi le défendeur payera la valeur de la vache, car l'emprunteur est responsable de l'accident même inévitable. 2. Le locataire n'est pas responsable de l'accident inévitable. 3. Le défendeur paiera la moitié. 4. Cf. J., tr. Eroubin, VII, 1 (t. IV, p. 238).

« Envoie-la par ton fils, ton esclave, ou par une autre personne » ; si le propriétaire adhère à cette demande, et la vache meurt après que cette personne l'a reçue, l'emprunteur doit en payer la valeur comme s'il l'avait reçue lui-même. Il en est de même au cas où le propriétaire dit à l'emprunteur : « Je veux t'envoyer la vache par mon fils, mon esclave, ou par une autre personne, ou par ton fils, ton esclave, ou par celui que tu m'enverras » ; l'emprunteur lui dit : « Fais-le », et le propriétaire le fait ; et la vache meurt après que la personne indiquée l'a reçue ; dans ce cas, l'emprunteur doit également en payer la valeur, comme s'il l'avait reçue lui-même, puisqu'il a dit au propriétaire de la vache de la lui envoyer.

Ces règles s'appliquent aussi au cas où l'emprunteur rend la vache au propriétaire [1].

On a enseigné : si quelqu'un dit à autrui « prête-moi ta vache dix jours, sur lesquels tu me l'emprunteras à moi les 5 premiers jours, » et elle meurt aux derniers jours, cette mort est considérée comme ayant eu lieu à l'état de sujétion première, ou du propriétaire, et le détenteur sera acquitté. L'emprunteur dit : « prête-moi ta vache après dix jours » ; le propriétaire répond : « elle est si vieille et impropre à l'œuvre, qu'elle semble déjà quasi morte », et pourtant il la prête, puis elle meurt, ce décès a eu lieu par l'assujétissement des derniers jours de travail fatigant, et le détenteur en est responsable. S'il dit au propriétaire : « prête-moi ta vache et par contre je t'aiderai à ton travail », ou s'il dit : « prête-moi ta vache et viens travailler avec moi », ou s'il dit : « prête-moi ta hache, et viens sarcler avec moi », ou « prête mo ta marmite, et viens manger avec moi », en tous ces cas, malgré le prêt, le propriétaire assiste au prêt, et il reste responsable. Si quelqu'un a emprunté une vache à un géomètre, ou à un douanier, σημαντήρ, ou à un administrateu οἰκονόμος, et elle meurt, pour tous ceux-là, on suppose la présence du propriétaire (dont ils sont les agents), et lui seul est responsable.

4 (5) Un individu échange une vache contre un âne, et la vache a un petit ; ou bien un individu vend son esclave qui accouche d'un enfant. L'individu dit que le petit veau, ou l'enfant est né quand la vache ou l'esclave était encore sa propriété, et l'autre déclare au contraire que la naissance a eu lieu quand la vache ou l'esclave était déjà acquise à lui. Dans ce cas, les deux plaideurs se partageront le petit veau, ou l'enfant. Un individu a eu 2 esclaves ou deux champs, dont l'un est

1. P. ex, l'emprunteur renvoie la vache qui meurt avant que le propriétaire l'ait reçue ; en ce cas, le premier est responsable, comme si la vache était morte chez lui. Mais si le propriétaire lui dit de la lui envoyer, et que la vache meurt après que la personne indiquée l'a reçue, l'emprunteur est acquitté, comme si c'était le propriétaire lui-même qui l'avait reçue.

grand et l'autre est petit. Il en a vendu un. L'acheteur prétend avoir acquis le grand; le vendeur dit ignorer lequel des 2 a été vendu; en ce cas l'acheteur prend le grand. Si le vendeur prétend avoir vendu le petit et que l'acheteur dit ne plus savoir lequel des 2 il a acheté, il ne peut prendre que le petit. Si le vendeur dit avoir vendu le petit et l'acheteur dit avoir acquis le grand[1], le vendeur prêtera serment qu'il dit vrai (et il donnera à l'acheteur le petit). Si le vendeur et l'acheteur doutent tous deux, ils se partagent entre eux l'objet en litige.

Selon R. Yoḥanam, l'avis de la Mischnâ (disant que si le vendeur dit avoir cédé le petit, et l'acheteur revendique le grand, le vendeur jurera qu'il dit vrai) a pour but d'exclure l'avis contraire de Somkos, disant qu'en tous cas de doute le montant sera partagé entre le vendeur et l'acquéreur. R. Ila dit : on peut expliquer cette partie de la Mischnâ, en disant que lorsqu'il arguent tous deux de la certitude de leur assertion, Somkos reconnaît aussi que l'acquéreur est tenu de prouver son dire, ou le vendeur devra jurer qu'il dit vrai. R. Yossé s'en étonna ; car l'avis de Somkos se rapporte aux doutes exprimés par le vendeur et l'acheteur ; or sur les assertions certaines, énoncées par eux, R. Yoḥanan n'aurait pas lieu de remarquer que c'est dit à l'exclusion de Somkos.

5 (6). Un individu vend ses oliviers à un autre (qui les achète pour les couper plus tard et faire usage du bois); en attendant ils ont rapporté un peu d'huile, moins d'un quart par saah, cette huile appartient à l'acheteur. Mais s'il y a un quart que l'acheteur réclame (parce que les arbres lui appartiennent), et le vendeur le réclame, parce que le champ est à lui; les deux plaideurs se le partageront.

(7). Si un fleuve a arraché les oliviers du sol d'un individu, qui se trouvent maintenant dans le champ d'un autre individu, où ils ont rapporté des fruits ; l'un les réclame parce que les arbres lui appartiennent, et l'autre les réclame, parce qu'ils ont cru dans son champ; les 2 plaideurs se les partageront.

6 (8). Si un individu loue une maison à un autre (à raison de tant par mois,) il ne peut pas le mettre dehors en hiver, savoir de la fête des tentes à Pâques; s'il veut le mettre dehors, en été, il faut l'en avertir 30 jours d'avance. Dans les grandes villes, on ne peut mettre dehors les locataires ni en hiver ni en été, sans les avertir un an d'avance. S'il loue une boutique à un boutiquier, soit dans les petites villes, soit dans les grandes, il doit l'avertir un an d'avance. R. Simon b. Gamaliel dit : s'il s'agit d'une boutique d'un boulanger ou d'un teinturier, le locataire de la boutique doit être averti 3 ans d'avance[2].

1. Cf. tr. Schebouoth, VI, 12. 2. Ils donnent à leurs clients à crédit pour longtemps.

7 (9). Si un individu loue une maison, il doit au locataire les portes, les verroux, la clef et tout ce qui peut être fait par un ouvrier; mais le locataire est obligé de faire lui-même ce qui peut être fait par tout le monde. Le fumier appartient au patron; le locataire n'a droit qu'aux cendres du four et des foyers.

8 (10). Si un individu loue une maison à quelqu'un pour un an, le mois ajouté (embolismique) appartient au locataire. S'il a loué au mois, le mois ajouté appartient au propriétaire de la maison. Un individu loue à Sipporî une maison de bains, en disant qu'il la loue pour 12 dinars d'or par an, ou un dinar d'or par mois; comme l'année était alors de 13 mois, on se présenta devant R. Simon b. Gamaliel et R. Yossé, qui dirent: Il faut partager le mois ajouté entre le locataire et le propriétaire.

R. Yohanan demanda : lorsqu'après l'inondation (§ 5) l'olivier a profité du second champ, quelle est la règle? (Ne peut-on pas arguer que, sans son terrain, les oliviers seraient desséchés?) Il s'agit, dit R. Houna, du cas où l'inondation a entraîné en même temps les mottes de terre où l'olivier est enraciné. R. Yossé b. Hanina ajoute: entre ces deux avis, il y a une distinction à noter pour les premières années interdites de la plantation: d'après le premier, malgré les mottes emportées, le propriétaire des oliviers y a seulement droit pendant ces années (car, sans ces mottes, le plant serait interdit, étant neuf); d'après le second, par le transport de ses mottes le premier possesseur a droit aux olives, et le partage se fera après 3 ans.

On a enseigné[1]: pour tous ces nombres énoncés, un mois ou un an, il ne s'agit pas du temps de l'habitation, mais de la durée minimum de l'avis qui précède le départ. Pour faire quitter un foulon, il faut prévenir d'avance une durée égale à son occupation (autant de temps que les olives y restent d'ordinaire), et la durée sera la même pour un pressoir. Pour un four de potier, l'avis devra être donné un an d'avance. Toutefois, dit R. Yossé, une aussi longue durée est exigible pour les potiers qui travaillent dans la terre noire (dont la manipulation exige beaucoup de temps); mais à un potier qui travaille dans la terre blanche, il suffit de laisser le temps nécessaire à la réunion de ses ustensiles, puis qu'il parte.

Quant aux obligations du propriétaire (§ 7), R. Isaac b. Haqoula a enseigné que la pose d'une *Mezouza* [2] aux portes est à considérer comme le travail d'un ouvrier (elle est donc à la charge du propriétaire).

Comment se fait-il que pour la maison de bains louée (§ 8), il soit question de «partager» le montant du mois additionnel? Si le propriétaire vient réclamer le loyer à la fin du mois, tout le montant de la déclaration devrait être au profit du locataire, en raison du doute? Si c'est au commencement du mois et le locataire ne veut pas le payer, le propriétaire n'a qu'à l'inviter à sortir? Il faut expliquer la Mischnâ, dit Samuel, au cas où le propriétaire demande à être

1. Sur § 6; Tossefta, ch. 6. 2. V. t. V, p. 161-2.

payé au milieu du mois (le reste seul sera exigible). Rab dit : le droit est en faveur du propriétaire [1] ; c. à-d., explique R. Ila, on justifie l'avis de Rab d'après celui de Ben Nanos [2], qui déclare ceci : la dernière parole énoncée efface la première (de même ici, le dernier avis l'emporte).

(11). Un individu loue une maison à un autre pour un certain espace de temps, et la maison s'écroule avant le terme, le propriétaire est obligé de fournir une autre maison au locataire. Si la maison était petite, il ne la fera pas grande ; si elle était grande, il ne la fera pas petite ; si elle n'avait qu'une pièce, il ne la fera pas de 2 ; si elle avait 2 pièces, il ne la fera pas d'une pièce. La maison qu'il fera n'aura pas moins ni plus de fenêtres que l'ancienne, à moins que le locataire et le propriétaire consentent tous les deux au changement.

Resch Lakisch dit : il s'agit du cas où le locataire a été mis en présence de la maison ; selon R. Yohanan, le propriétaire lui aura dit : «je te loue une maison comme celle-ci ». Est-ce qu'un propriétaire après avoir loué sa maison [3] peut la vendre à un autre pendant la location ? Certes, répondit R. Amé, il ne saurait venir à l'idée de personne qu'un propriétaire, dépourvu de tout moyen d'existence, mourra plutôt de faim que de vendre son bien. R. Zeira et R. Ila disent tous deux : en ce cas, le propriétaire spécifiera à l'acquéreur que la location faite est valable pour un tel, et il sera stipulé que le locataire continuera à occuper la maison jusqu'à la fin de sa location (ἀνάκλησις, appel). Un tel fait fut soumis à R. Nissi, qui n'accepta pas la décision de R. Zeira et R. Ila (que l'acquéreur soit tenu de conserver ce locataire). Est-ce à dire qu'il conteste cet avis ? Non, il s'agit, selon lui, d'une maison hypothéquée chez un romain, à qui le propriétaire ne voulait pas céder la maison ; aussi, R. Nissi enseigna comme R. Amé, de pouvoir la vendre à un autre [4].

CHAPITRE IX.

1. Si un individu prend un champ à ferme, il fera tous les travaux accomplis d'ordinaire d'après l'usage du pays [5]. Si l'usage veut qu'on coupe les épis, le fermier les coupera ; si l'usage veut qu'on les arrache, il les arrachera. Si l'usage veut qu'on laboure la terre après la moisson, il le fera. La part que le fermier doit prendre du blé, il la prendra aussi du chaume et de la paille. La part qu'il prend du vin, il la prendra aussi des ceps et des échalas. Les échalas sont à la charge commune du propriétaire et du fermier.

1. Possession vaut droit. 2. Ci-après, traité Baba bathra, VII, 4. 3. J., tr. Pesahim, IV, 9 (t. V, p. 58). 4. Passage complété d'après Lonzano (ibid.). 5. Cf. ci-dessus, VII, 1.

2. Si un individu prend à ferme un champ qu'on arrose d'une source [1], ou un champ où se trouve un arbre, le fermier ne peut rien retrancher de ce qu'il doit au propriétaire, lors même que la source aura disparu ou que l'arbre se sera brisé. Mais s'il a dit qu'il veut prendre à ferme tel champ qu'on arrose d'une source, ou tel champ dans lequel se trouve un *arbre*, il peut retrancher au propriétaire l'équivalent du dommage qu'il a par la disparition de la source ou de l'arbre.

Dans une localité où il est d'usage de moissonner, si le fermier veut arracher les produits (quoique la peine serait plus grande), le propriétaire peut lui dire : je m'oppose à l'arrachage (qui prive du chaume le sol, ainsi fertilisé). S'il est d'usage d'arracher les produits du sol, et le fermier veut moissonner pour que le chaume profite au terrain, le propriétaire peut exiger l'enlèvement complet et ne pas vouloir garder ce chaume. — On a enseigné [2] : celui qui accepte un champ en fermage de son prochain est tenu de le moissonner, mettre les épis en gerbe, battre le blé, le vanner, le trier. Le défricheur de marais, le géomètre, le douanier, le gardien de ville, le gérant, sont payés sur les produits moyens des champs (ou de la caisse commune). Le puisatier, le baigneur et le perruquier qui ont à réclamer une dette au fermier prennent des produits de ce dernier ; s'ils ont à la réclamer au propriétaire, ils prélèveront des produits de celui-ci. On ne change en rien l'usage local.

R. Isaac dit : selon la fin de la Mischnâ (§ 2), le fermier « peut retrancher au propriétaire l'équivalent du dommage » lorsque la source est complètement tarie ; mais si elle n'avait qu'une profondeur de deux hauteurs d'homme et qu'en creusant une troisième profondeur (ou couche), on arriverait à une nappe d'eau, le propriétaire peut dire au fermier : donne-toi de la peine pour creuser davantage l'orifice de la source, et tu auras de quoi arroser le champ. « Il en est de même de l'arbre coupé ». C'est vrai, dit R. Isaac, si les arbres sont tous coupés ; mais s'il reste même la proportion de dix plants par terrain contenant un rendement d'un *saah*, le propriétaire peut dire au fermier : auparavant, les arbres trop pressés l'un contre l'autre ne pouvaient guère donner beaucoup de fruits, tandis que dans leur état actuel, espacés l'un de l'autre, ils donneront plus de fruits qu'autrefois.

3. Si le fermier ne cultive pas le champ [3], il doit payer au propriétaire ce que le champ aurait produit s'il était cultivé ; car il est écrit dans le bail : « si je laisse le champ sans culture, je paierai le meilleur » (des produits qu'on aurait pu en obtenir).

4. Si le fermier refuse de sarcler le champ, en disant au propriétaire : « tu n'en auras aucun dommage, puisque je te donne la part convenue des produits du champ », le propriétaire peut le forcer de faire ce travail.

1. V. tr. Baba bathra, III, 1 et IV, 7. 2. Tossefta, ch. 9. 3. V. J., tr. Yebamoth, XV, 3.

car il peut lui dire : « tu peux t'en aller un jour et me laisser mon champ plein de mauvaises herbes».

(5). Si le champ accepté en fermage donne trop peu de produits pour en obtenir un monceau, le fermier est obligé de le cultiver. R. Juda dit : il est obligé de le faire si le champ produit assez pour la semence qui y tombe.

5 (6). Si les produits du champ affermé sont détruits par des sauterelles, ou sont brûlés, lorsque c'est un malheur public du pays, le fermier peut retrancher au propriétaire une somme correspondante à la perte qu'il subit ; si la perte n'a pas été causée par un malheur public (si elle n'était pas générale), le fermier ne peut rien retrancher de la somme qu'il doit au propriétaire. R. Juda dit : si, au lieu de s'engager à donner au propriétaire une certaine quantité des produits du champ, le fermier s'est engagé à lui payer une certaine somme en argent, il ne peut rien retrancher, quand même la perte résulte du malheur public.

R. Isaac rappelle(à propos de l'obligation du fermier, qui laisserait un champ en friche) : si quelqu'un est cause que l'argent du prochain reste improductif, celui-ci ne peut que lui adresser des reproches, sans réclamation financière [1]; mais celui qui laisse en friche le champ de son prochain doit à ce dernier un dédommagement (calculé d'après le rapport éventuel). Que doit payer celui qui laisse improductif le navire du prochain ou sa boutique ? (question non résolue).

Quelle quantité minimum devra avoir « le monceau de blé recueilli d'un champ dont la récolte est défectueuse » (§ 4), pour que le fermier soit tenu de s'en occuper ? Selon R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Lévi, ce sera une quantité telle que le tamis placé dedans y reste debout. Selon R. Abahou au nom de R. Yossé b. Ḥanina, il faut une quantité telle que le récipient du tamis dépasse le blé d'en haut (le cercle du bas devra être couvert de blé). R. Josué b. Lévi dit : il faut un tel monceau, abstraction faite des dépenses avancées pour cette culture par l'un ou l'autre (propriétaire ou fermier) ; selon R. Yossé b. Hanina, on déduira les avances faites par tous deux [2]. R. Abahou explique la dernière expression (du §) « qui y tombe », qu'il s'agit de la semence que l'on répand dans le champ.

R. Houna dit : c'est un « malheur public du pays » (§ 5) lorsque tous les champs de ce côté (à l'entour) ont été brûlés. Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan : le fermier peut retrancher au propriétaire le montant de la perte s'il a ensemencé le champ (dévasté ensuite par les sauterelles ou le feu) ; mais s'il n'a pas semé, le propriétaire peut lui dire : si tu avais ensemencé le champ, il aurait peut-être produit beaucoup. Est-il possible de raisonner ainsi lorsque les autres champs d'alentour sont dévastés ? (A quoi eût-il servi de semer) ? Le propriétaire peut encore répliquer : la providence montre tant de patience,

1. V. ci-dessus, V, 3 (5). 2. V. J., tr. Péa, V, 1.

même pour les impies, que peut-être par miracle, mon champ eût fructifié. Mais si le fermier avait d'autres champs (à lui) auprès de là qui ont été aussi dévastés, que pourrait dire le propriétaire? Il peut dire au fermier: jusqu'à tel endroit tu peux arguer que c'est de ma faute, et la perte m'imcombe ; au delà cela ne me regarde pas (et on ne peut rien lui retrancher).

6 (7). Le fermier qui s'engage à donner au propriétaire une certaine quantité des produits du champ (p. ex. dix kour de blé), par an, la lui donnera sur les produits du champ qu'il cultive, quoique ces produits aient été frappés de dévastation. Si les produits de ce champ sont meilleurs que ceux des autres, il est obligé de donner de ces produits au propriétaire, et il ne peut pas lui dire qu'il lui en achètera d'autres.

7 (8). Un fermier qui prend un champ pour y semer de l'orge, ne doit pas y semer du froment[1] s'il l'a pris pour y semer du froment, il peut y semer de l'orge. R. Simon b. Gamaliel défend cette dernière mutation . S'il a pris le champ pour y semer des légumes secs ; il ne doit pas semer du blé ; s'il l'a pris pour y semer du blé, il peut y semer des légumes. R. Simon b. Gamaliel le défend.

On a enseigné[2] : celui qui a accepté en fermage le champ d'un israélite devra au moment de la répartition des produits, prélever avant tout l'oblation sacerdotale (à sa charge) ; selon R. Meir, le fermier devra aussi prélever d'abord les dîmes ; selon R. Juda, lorsque le fermier paie sa redevance au propriétaire sur les produits du même champ affermé et de la même espèce, il n'aura que la charge de l'oblation à prélever ; s'il paie sa redevance à l'aide de produits tirés d'un autre champ, il devra aussi les rédimer ; selon les autres sages, si le fermier paie sa redevance au propriétaire à l'aide des produits du même champ, soit de la même espèce, soit d'une espèce différente, il prendra à sa charge l'oblation sacerdotale ; s'il le paie à l'aide de produits tirés d'un autre champ, soit de la même espèce, soit d'une espèce différente, il devra aussi se charger de les rédimer.

On comprend que s'il est convenu d'ensemencer de l'orge dans le champ (§ 7), R. Simon b. Gamaliel interdise la semaille de froment (qui affaiblit le sol) ; mais pourquoi à l'inverse, si l'on a convenu de semer du froment, ne peut-on pas semer de l'orge (qui n'est pas nuisible) ? Notre Mischnâ est conforme à ce qu'a dit ailleurs R. Ila[3], pour justifier l'exigence admissible du propriétaire de vouloir semer la même espèce ; d'après tous, on comprend l'interdit de la mutation dans l'endroit où l'orge ne représente pas le double (en quantité) du froment ; mais dans les localités où l'on obtient le double du froment, on peut y semer de l'orge.

8 (9). Le fermier qui prend un champ pour au moins 7 ans, peut la

1. Le froment, disent les commentaires, épuise la terre plus que d'autres cultures. 2. Tossefta au tr. Demaï, ch. 6. 3. J., même traité, VI, 1 fin.

1e année, y semer du lin, et couper les sycomores la même année[1]. Mais s'il l'a pris pour peu d'ans (moins de 7 ans), il ne peut pas y semer du lin, ni couper de sycomores.

9 (10). Un fermier qui prend en fermage un champ à raison de 700 zouz, pour un septenaire d'années, la 1e année de la période (ou repos agraire) y est comprise ; mais s'il dit qu'il paiera 700 zouz pour 7 ans, l'année du repos ne compte pas pour une année de culture.

10 (11). L'ouvrier qui travaille à la journée doit être payé le soir qui la suit, et le patron a le temps de payer toute la nuit jusqu'au lendemain matin. L'ouvrier loué pour la nuit doit être payé le jour qui la suit, et le patron a le temps de payer toute la journée avant le coucher du soleil. L'ouvrier loué pour quelques heures pourra être payé toute la nuit et toute la journée.

(12). Quant à l'ouvrier loué pour une semaine, pour un mois, pour une année, ou pour un septenaire d'années, s'il finit son travail pendant le jour, il sera payé dans cette journée avant le coucher du soleil ; s'il finit son travail la nuit, le patron a le temps de le payer toute cette nuit et toute la journée qui la suit, jusqu'avant le coucher du soleil.

Il est dit (§ 8) : celui qui accepte un champ de son prochain pour y semer de l'orge ne devra pas semer du fenu grec ; si c'est pour y semer du froment, il ne devra pas semer du lin ; si c'est pour semer du lin, il ne devra pas semer du blé. Or, on comprend que s'il avait accepté de semer du froment, il ne doive pas semer du lin qui affaiblit le sol plus que le froment, durant 3 ans ; mais, à l'inverse, en ayant accepté le champ pour y semer du lin, pourquoi ne peut-on pas y semer du froment ? R. Menaḥem, frère de R. Gorion, l'expliqua devant R. Ila comme suit : il est bon d'ensemencer un sol avec du lin après une culture de lin, mais non de l'orge après une année d'orge (or, supposant que l'année précédente la semaille avait été faite avec de l'orge, il serait mauvais de la renouveler).

On a enseigné[2] : Celui qui s'est chargé de cultiver le champ de son prochain et n'a rien produit, devra l'ensemencer la 2e année (dans l'espoir de réussir) ; mais si cette seconde semaille n'a pas non plus abouti, on ne le contraint pas à ensemencer le sol une 3e fois. C'est vrai, dit Resch Lakisch, qu'il est inutile de recommencer une 3e fois, dans un sol nouvellement défriché (il n'y a plus d'espoir) ; mais dans un champ qui a déjà fait ses preuves (et a produit), il faudra recommencer à semer même 3 fois.

Samuel dit (§ 10) : pour l'ouvrier à l'heure, le patron qui diffère le paiement jusqu'au lendemain transgresse le précepte de « lui remettre le salaire

1. Le lin n'épuise pas la terre plus de 7 ans, et les sycomores repoussent et deviennent aussi forts qu'ils étaient en 7 ans. 2. Tossefta, ch. 9.

le jour même ». Mais, lui objecta R. Dossa, s'il est admis que la nuit suivie du jour constitue une seule journée, pourquoi dit-on que le détenteur du salaire transgresse 5 préceptes, 1. « ne retiens pas », 2 « ne détourne pas », 3. « le salaire du mercenaire ne demeurera pas devers toi », 4 « tu lui remettras le salaire au jour même », 5, enfin « le soleil ne doit pas se coucher sur cette dette » ? (Ces deux derniers ne forment qu'un selon toi ?) Ceci ne prouve rien, car l'application de tous ces versets se réfère au salaire d'heure du jour et de la nuit, que l'on peut réclamer pendant toute la journée. En effet, on a enseigné[1] : le salaire des heures du jour sera réclamé tout le jour ; celui de la nuit, toute la nuit ; enfin le salaire d'heures du jour et de la nuit, sera payable toute la journée complète.

11 (13). Il est écrit : *Tu payeras son salaire le jour même* (qu'il aura travaillé), *le soleil ne doit pas se coucher sur cette dette* (Deutér. XXIV, 15). Ce commandement s'applique aux ouvriers qui travaillent en personne, et aussi à ceux qui louent leurs bestiaux ou leurs instruments. On leur applique aussi ce texte (Lévitique, XIX, 13) : *tu ne garderas pas le salaire de l'ouvrier jusqu'au matin.* Le patron transgresse la loi mosaïque, s'il ne paye pas le salaire (dans le temps prescrit) à l'ouvrier qui le réclame ; mais il ne commet pas de péché si l'ouvrier ne réclame pas.

Si le patron envoie l'ouvrier chez un boutiquier (afin de prendre à son compte des objets de consommation pour son salaire), ou s'il dit à un changeur de donner de sa part à l'ouvrier les pièces de monnaie qu'il lui doit, il a satisfait à la loi.

Si l'ouvrier réclame son salaire pendant le temps prescrit pour le payement (tandis que le patron dit avoir déjà payé), l'ouvrier peut se le faire payer, en jurant dire vrai[2]. S'il ne réclame que plus tard, il est obligé (comme tout demandeur) d'appuyer sa réclamation de preuves, et le serment ne suffira pas pour se faire payer. Cependant, s'il réclame plus tard, en amenant des témoins qui constatent qu'il a réclamé au temps prescrit pour le payement, il peut se faire payer son salaire en jurant dire vrai.

(14). Si l'ouvrier est un étranger païen[3], il faut observer envers lui (comme pour un Juif) le commandement biblique où il est écrit : «Ne retiens pas le salaire du mercenaire pauvre et nécessiteux, d'un de ses frères ou des étrangers qui sont dans ton pays, dans l'une de tes villes. Tu lui donneras le salaire le jour même (où il aura travaillé), le soleil ne doit pas se coucher sur cette dette, car il est pauvre et attend après ;

1. Ibid., ch. 10. 2. V. J., tr. Schebouoth, VII, 1. 3. Ici, le mot *Gher* ne signifie pas, comme d'ordinaire, un prosélyte, mais un étranger, comme dans Genèse, XXIII, 4.

crains qu'il (Juif ou païen) n'implore contre toi Jehovah, et que tu ne commettes un péché (ibid. 14,15) ». Pourtant, l'étranger ne se trouve pas mentionné dans cet autre passage (Lévitique, XIX, 13) : «Le salaire du mercenaire ne demeurera pas devers toi jusqu'au lendemain ».

Il est écrit (Deutér. XXIV, 14) : *Ne retiens pas le salaire du mercenaire pauvre et nécessiteux d'un de tes frères*, savoir u israélite, *ou des étrangers*, c. à-d. les prosélytes, *qui sont dans ton pays,* y comprenant les animaux domestiques et les esclaves; *dans tes portes*, ce qui se réfère aux objets mobiliers[1]. On a enseigné[2] : on aurait pu croire que si le patron envoie l'ouvrier chez un boutiquier (afin de prendre à son compte des objets de consommation pour le salaire), ou s'il dit à un changeur de donner de sa part de l'argent à l'ouvrier, il transgresse encore le précepte sur le paiement ; c'est pourquoi notre Mischnâ dit qu'il n'y a pas transgression ; mais le changeur ou le boutiquier, qui ont accepté la mission et ne la rempliraient pas, seraient coupables de transgression. — « Le patron transgresse la loi mosaïque, s'il ne paie pas le salaire à l'ouvrier qui le réclame ; mais il ne commet pas de péché si l'ouvrier ne réclame pas. Si l'ouvrier réclame son salaire pendant le temps prescrit, l'ouvrier peut se le faire payer en prêtant serment qu'il dit la vérité. » C'est vrai, dit Resch Lakisch, que si le temps de la réclamation est passé, le patron qui prétend avoir payé est cru : mais si celui-ci reconnaît qu'au moment de la réclamation de l'ouvrier il lui a promis de le payer le lendemain, on n'ajoute plus foi à son assertion ultérieure d'avoir payé. Selon R. Yossé b. Ḥanina, lors même que sur la réclamation de l'ouvrier le patron a promis de le payer le lendemain, on ajoute foi à son assertion de l'avoir payé ensuite. De ce qu'il est écrit (Lévitique, XIX, 13) : *tu n'oppri-meras pas ton prochain*, il résulte l'exclusion du païen étranger[3].

12 (15). Le créancier ne peut pas saisir des gages du débiteur sans la permission du tribunal. Il n'entrera pas dans la maison du débiteur pour prendre un gage, car il est écrit : « Tu n'entreras pas dans sa maison pour te nantir de son gage ; tu dois attendre dehors, et le débiteur t'apportera le gage au dehors » (Deutéron. XXIV, 10-11). Si le créancier a deux gages, il rendra au débiteur un gage quand celui-ci en aura besoin, et il gardera l'autre. Il rendra p. ex. l'oreiller la nuit, et la charrue le jour. Si le débiteur est mort, le créancier n'est pas obligé de rendre le gage à ses héritiers. R. Simon b. Gamaliel dit : Quand même le débiteur ne serait pas mort, le créancier n'est obligé de lui rendre le gage au moment où il en aura besoin, que dans un délai de 30 jours ; ce terme passé, il peut le faire vendre par le tribunal.

— [4]. R. Ila dit : on a enseigné ailleurs (à Babylone) que le délégué du tri-

1. Siffri, section *Ki-Thetsé*. 2. Tossefta, ch. 10. 3. On ne lui applique pas la loi sur le salaire. 4. En tête est un passage traduit au tr. Guittin. V, 1 (t. IX, p. 18).

bunal entre chez le débiteur pour demander le gage de la dette ; en raison de la redondance du terme *engager* (ibid. XXIV, 6 et 17) on sait que le créancier est tenu de restituer le gage, non seulement s'il n'y a pas eu intervention judiciaire, mais encore si elle a eu lieu. Celui qui garde le gage indûment [1] transgresse les divers préceptes à ce sujet (1. « de ne pas entrer chez lui », 2. de lui rendre le gage ». 3. « de ne pas se coucher en gardant son gage »). Le créancier même, ajoute R. Ila, est cause d'avoir transgressé chaque défense en particulier (et s'il avait laissé agir le délégué judiciaire, il ne serait pas coupable du 1er chef d'entrer « dans sa maison »). Si après s'être nanti d'un gage le créancier le rend au débiteur, il doit pouvoir de toute justice se couvrir de biens susceptibles d'hypothèque; si donc il doit le rendre, à quoi sert-il de prendre un gage? Rabbi en explique l'utilité : cela sert à ce que l'époque de la *schmitah* (du repos agraire) ne dépouille pas le créancier de ses droits, ou encore si le débiteur meurt avant de s'acquitter, le gage prélevé un moment, quoique se trouvant parmi les biens mobiliers des héritiers, reste acquis au créancier. On a enseigné [2] : le créancier prendra comme gage un vêtement de jour durant la nuit, ou un vêtement de nuit durant le jour, et il rendra au jour le vêtement du jour, en gage le jour, comme il rendra la nuit un vêtement de nuit ; il prendra en gage le jour un oreiller ou un drap dont on a l'habitude de se couvrir la nuit, qu'il rendra la nuit. Au contraire il prendra en gage la nuit, une hache ou une charrue, dont on a l'habitude de se servir au jour, et il les rendra le jour. Aussi R. Ila justifie deux versets qui paraissent d'abord se contredire [3] : tantôt il faut voir le sens de *rayonner*, tantôt celui de *se coucher* dans la même expression ; le premier verset, où il est dit : *jusqu'à ce que le soleil éclaire, tu le lui rendras* (Exode, XXII, 25) traite du coucher du soleil, et pendant la nuit il ne faudra pas garder au débiteur sa couverture de nuit ; au second verset, disant : *tu lui rendras le gage aux rayons du soleil* (Deutéron. XXIV, 13), il s'agit du lever du soleil ; à ce moment, il faut rendre au débiteur son vêtement de jour.

13 (16). Il ne faut pas prendre un gage à une veuve, qu'elle soit pauvre ou riche ; car il est écrit « tu ne prendras pas pour gage le vêtement d'une veuve » (ibid. 17.) Celui qui prend une meule pour gage transgresse une double défense biblique, car il est écrit (ib. 6). : « On ne doit pas saisir pour gage une meule inférieure ni une meule courante, car ce serait prendre la vie même en gage ». Non seulement la meule est interdite, mais il est défendu aussi de prendre pour gage un instrument quelconque qui sert à préparer la nourriture, car, d'après l'expression de l'écriture (ibid.) « ce serait prendre pour ainsi dire à gage la vie même de son prochain. »

On a enseigné [4] : d'une veuve pauvre ou riche on ne prendra pas de gage,

1. Tossefta, ch. 10. 2. Ibid. 3. V. Rabba sur Exode, ch. 31. 4. Tossefta, ch. 10.

selon le verset (ib) : *tu n'engageras pas le vêtement d'une veuve;* c'est l'avis de R. Meir. R. Juda dit : on ne prendra rien en gage d'une veuve pauvre, mais on prendra d'une riche ; seulement on ne rendra pas l'acquit, car celui qui le rapporterait chez elle pourrait lui susciter une mauvaise renommée. Celui qui prend en gage les ciseaux du raseur commet une double transgression [1]; celui qui prend en gage l'une des branches ne commet pas de transgression. Celui qui prend en gage tout l'attirail d'attelage d'une bête de somme (composé de plusieurs pièces) commet du coup plusieurs transgressions ; mais s'il ne met en gage qu'un de ces ustensiles, il n'est qu'une fois coupable.

CHAPITRE X

1. Deux individus avaient une maison, dont l'un avait l'étage inférieur et l'autre le supérieur, la maison s'est écroulée, et on ne reconnaît pas les matériaux, bois et pierres, s'ils viennent de l'étage inférieur ou du supérieur ; en ce cas, les débris sont partagés entre les deux individus. S'il y a des pierres brisées et d'autres intactes, on peut parfois reconnaître, d'après la cause et la manière de l'écroulement, si ce sont celles de l'étage supérieur, ou celles de l'inférieur, qui ont dû se briser (on fera alors le partage en conséquence). Si l'un des individus reconnaît une partie de ses pierres (qui sont intactes), il les prend, et elles lui sont comptées pour le partage.

On a enseigné : si la maison s'est écroulée sur place comme un four, on suppose que les matières de l'étage supérieur ont dû se briser (et ont entraîné celles du bas par la force du choc) ; si au contraire des matériaux sont tombés en dehors, cela indique que ceux de l'étage inférieur devaient se briser d'abord (et le haut s'est effrondré par défaut de fondement). — «Si l'un des 2 individus, est-il dit, reconnaît une partie de ses pierres (qui sont intactes), il les prend, et elles lui seront portées en compte». De ce qu'il n'est pas question de l'assentiment de l'autre individu, dit R. Oschia, on a la preuve que cette déclaration isolée suffit à faire prévaloir les droits du premier. Ailleurs on a enseigné [2] : Si cent parties de *tebel* (inaffranchies de l'oblation sacerdotale) sont mêlées à cent parts profanes (sur lesquelles on ne doit plus que la dîme), on prend cent et une parts (une sur cent en plus, pour réserver la part consacrée) ; de même, en cas de mélange des parts inaffranchies avec cent parts de dîme (non libérées du centième sacerdotal), on prend une part supplémentaire pour le prélèvement sacré. R. Yossé explique la raison de ce procédé : si l'on prenait seulement (au 1er cas) juste cent parts, il pourrait arriver d'avoir pris juste les cent parts profanes (libérées), et tout le reste serait maintenu à

1. Une pour chaque branche. 2. J., tr. Demaï, VII, 9 (t. II, p. 218).

l'état de *tebel* (inaffranchi) ; or, en prenant cent et une parts, on a de quoi pouvoir prélever ensuite l'oblation sacerdotale (2/100) et l'oblation de dîme (1/100) sur la partie inaffranchie. Quant aux frais pour rétablir les fondations, selon R. Zeira, l'habitant de l'étage supérieur peut dire à l'habitant du bas : le sol suffit à mon appui, et c'est ta charge de me supporter (sauf à consolider ta base si tu le veux, à tes frais) ; selon R. Ila, l'habitant de l'étage supérieur doit y contribuer, car les architectes disent : les deux étages profitent des fondements. Cet enseignement confirme l'avis suivant[1] : Si la ruine de quelqu'un s'appuie contre le mur de la cour (plus elevée) d'un voisin, celui-ci ne peut pas offrir de contribuer à l'érection du mur mitoyen à partir du niveau élevé de la cour, mais il devra participer aussi à la fondation établie au bas de ce mur, puis continuer à l'élever. Si la cour au contraire est bâtie sur des puits ou des cavernes, et l'habitant du contre-bas veut élever une construcion à son niveau seul, le propriétaire de la cour n'est nullement tenu d'y concourir. Ceci a lieu, dit R. Yossé b. Aboun, p. ex. pour les habitants d Beschan, où ceux du bas ne peuvent pas construire jusqu'à ce que les habitants du niveau supérieur aient bâti, en formant des voûtes[2].

2. Un individu a loué l'étage supérieur d'une maison[3] ; le plafond s'est écroulé ; le propriétaire devrait rebâtir le plafond pour le locataire, mais il ne veut pas le faire. En ce cas, le locataire entre dans l'étage inférieur, où il reste jusqu'à ce que le propriétaire ait rebâti le plafond. R. Yossé dit : le propriétaire donnera la charpente du toit, et le locataire donnera l'enduit pour la maçonner.

On a enseigné : par « écroulement de l'étage supérieur » (occupé par un locataire), on entend p. ex. que le plafond du four, ou celui du foyer, est descendu sur le plancher ; alors, le propriétaire (qui, en fait, doit réparer ce dommage) s'imagine pouvoir dire au locataire : fais-toi une échelle servant à monter et descendre dans cette cavité, afin que tu n'aies pas besoin d'aller et venir par ma maison en bas (la partie que j'occupe). — R. Yossé dit : l'habitant du bas (le propriétaire) fournira la poutre, et le locataire de l'étage supérieur fournira l'enduit (pour maçonner la réparation) ». R. Yousta, au nom de Resch Lakisch, complète ainsi cette règle : l'habitant du bas (propriétaire) fournira la poutre et les lattes du plafond ; le locataire de l'étage supérieur fournira l'enduit. De quelle nature sera cet enduit (ciment) ? Il devra être épais, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Eleazar (de façon qu'un liquide, renversé sur le plancher, ne puisse pas passer au travers) ; selon R. Abahou, au nom de R. Eleazar, l'enduit pourra être de force moyenne. Toutefois, il n'y a de discussion à ce sujet que si le locataire de l'étage supérieur use peu de liquides, seulement de quoi rincer les verres ; mais s'il a l'habitude p. ex. de blanchir son linge chez lui, R. Abahou, au nom de R. Eleazar, reconnaît aussi que l'enduit

1. Tosseſta, ch. 11. 2. Alors, ces derniers ne tirent nul profit des fondements du bas. 3. Le bas est occupé par le propriétaire.

devra être épais (pour ne pas laisser passer l'eau). R. Ḥanina a enseigné aux gens de Cippori que les deux habitants de la maison (y compris celui du haut) doivent contribuer aux frais de la poutre et des lattes, car ils ont besoin, pour leur commerce, de faire entrer les âniers chargés de leurs produits (dont le poids est important).

3. Deux individus possèdent une maison à deux étages, dont l'inférieur appartient à l'un, et le supérieur à l'autre ; la maison s'est écroulée. Le propriétaire de l'étage supérieur dit à l'autre : de faire rebâtir l'étage inférieur (et il rebâtira ensuite le supérieur) ; l'autre ne veut pas le faire. Dans ce cas, le propriétaire de l'étage supérieur peut rebâtir l'étage inférieur et y demeurer, jusqu'à ce que l'autre lui ait remboursé ses dépenses (après quoi, il rebâtira l'étage supérieur). R. Juda n'approuve pas cette idée ; car le propriétaire de l'étage supérieur (avant de l'avoir rebâti) aura demeuré dans l'inférieur qui appartient à celui pour lequel il aura avancé de l'argent (nécessaire pour rebâtir son étage inférieur [1]). Par conséquent, il vaut mieux pour le propriétaire de l'étage supérieur rebâtir d'abord les deux étages, et aller demeurer ensuite dans l'étage inférieur (en laissant le supérieur vide), jusqu'à ce que l'autre lui rembourse ses dépenses pour l'étage inférieur.

Si le propriétaire de l'étage inférieur veut bien le reconstruire, mais celui de l'étage supérieur ne veut pas concourir aux frais du mur allant à l'étage supérieur, quelle sera la règle ? Le premier peut-il dire au second qu'il s'agit d'un corps commun, dont le sommet incombe à l'occupant du haut ? On peut savoir la réponse de ce qu'il est dit [2] : si la construction ruinée de quelqu'un se trouve adossée à une ruine dans le même état du voisin, puis l'un reconstruit la maison du voisin sans son autorisation, celui-ci fera le compte des dépenses pour la construction dans la mesure qui lui incombe, et les paiera. En tous cas, le promoteur de la construction ne peut pas arguer qu'il s'agit d'un corps de maison en commun par un côté ; or, comme il ne peut pas faire valoir en ce cas la communauté de bien par le côté, de même plus haut le propriétaire du bas ne peut pas obliger le propriétaire du haut à concourir aux frais.

4. Un individu possède un jardin, au dessous duquel se trouve, creusé dans le roc, un pressoir pour les olives, et ce pressoir appartient à un autre individu ; le terrain qui servait en même temps à l'un comme jardin et à l'autre comme voûte de son pressoir, s'est effondré ; de sorte que l'un y a perdu la place pour les plantations, et l'autre la voûte de son pressoir. Si le propriétaire du pressoir ne veut pas faire les réparations nécessaires, celui du jardin sèmera au dessous (dans le pressoir),

1. Il sera donc son créancier et aura demeuré gratuitement là, ce qui ressemblerait à de l'usure ; pour l'éviter, il devra payer le loyer. 2. Tossefta, ibid.

jusqu'à ce que l'autre rétablisse la voûte sur laquelle il pourra semer.

(5). Si un mur, ou un arbre, en tombant (par un accident imprévu) sur la voie publique, a causé un dommage, le propriétaire est acquitté. Si le magistrat, prévoyant la chute, a fixé au propriétaire un espace de temps dans lequel l'arbre devra être abattu, et si la maison ou l'arbre s'est écroulé avant ce jour, le propriétaire est acquitté (il n'est pas obligé de payer le dommage, qui en est résulté pour les passants) ; si l'écroulement a eu lieu après le jour fixé par le magistrat, le propriétaire est condamné à payer le dommage [1].

5. Un mur appartenant à un individu tombe, en s'écroulant, dans le jardin d'un autre ; le propriétaire du jardin lui dit : « Enlève tes pierres », et celui-ci lui répond : « Je t'en fais cadeau, fais-en ce que tu veux ».

En ce cas, le propriétaire du mur est obligé d'enlever ses débris du jardin. Si le propriétaire du jardin a accepté ce cadeau, et a fait enlever les pierres, puis le propriétaire du mur lui dit : « Je te rembourserai tes dépenses, rends-moi mes débris », on ne l'écoute pas.

(6). Un individu a loué un ouvrier pour ramasser la paille ; l'ouvrier a travaillé, et il demande son salaire ; le patron lui répond : « prends tout ce que tu as ramassé pour ton salaire » ; l'ouvrier peut alors le refuser et réclamer son salaire. Si l'ouvrier l'a accepté, et si le patron lui dit plus tard : « je te donnerai ton salaire, rends-moi ma paille », on ne l'écoute pas.

(7). Si un individu porte son fumier dans une place accessible au public, il faut qu'un autre soit là tout prêt à le porter de là dans les champs, afin qu'il ne reste pas dans cette place (où il pourrait causer des dommages aux passants). Il ne faut pas tremper l'argile dans une place accessible au public, ni faire des briques en cet endroit [2]. Cependant, on peut y pétrir l'argile pour l'appliquer de suite dans un édifice, mais on ne peut pas pétrir des tuiles dans un pareil endroit. Si l'on bâtit dans une place accessible au public, et l'on apporte des pierres, il faut qu'un individu les enlève pour l'édifice aussitôt qu'on les apporte, afin qu'elles ne restent pas en cette place. Si, en attendant, les pierres ont causé des dommages aux passants, il faut payer les dommages. R. Simon b. Gamaliel, dit au contraire : on peut même préparer le tra-

1. V. J., tr. Baba qamma, III, 3 fin. 2. Il s'agit, dit Raschi, de l'opération qui consiste à étendre l'argile, puis à la couper en tranches, selon la dimension que l'on veut donner aux briques, et à les laisser en place jusqu'à ce qu'elles soient sèches.

vail un mois d'avance (sans être obligé de payer le dommage s'il en survient).

R Eléazar raconte (§ 4) : il est arrivé un jour qu'une vigne était suspendue au-dessus d'un pêcher appartenant au voisin ; comme le pêcher fut déraciné, le propriétaire de la vigne réclama, et la cause fut portée devant R. Hiya le grand, qui dit : Il faut rétablir le pêcher, sur l'existence duquel repose la vigne. Mais, repliqua R. Yoḥanan, notre Mischnâ ne dit-elle pas au contraire : « Si le terrain servant en même temps à l'un comme jardin et à l'autre comme voûte de pressoir s'est effondré, et le propriétaire du pressoir ne veut pas faire les réparations nécessaires, celui du jardin sèmera au dessous, etc. » ? Puis donc que le propriétaire ne peut pas être contraint à faire la répartition, se peut-il que R. Hiya décide la contrainte ? On peut dire qu'il n'y a pas de de désaccord pour cela : la décision de R. Hiya se rapporte au cas où le défendeur est présent (on le contraint alors de réparer), tandis que l'avis de la Mischnâ, qui n'impose pas la contrainte, suppose le défendeur absent. — « Si le magistrat, prévoyant la chute, a fixé au propriétaire un espace de temps dans lequel l'arbre devrait être abattu, etc. » Quelle durée a cet espace de temps ? Selon R. Oschia, c'est un mois [1].

On a enseigné [2] : l'homme peut décharger du fumier à l'entrée de sa cour donnant sur la voie publique (§ 5), avec l'intention de l'enlever aussitôt de là ; mais si c'est pour le faire séjourner là, c'est défendu. Aussi, lorsqu'un passant a subi un dommage par ce fumier, le propriétaire en est responsable. R. Juda dit : au moment du déplacement du fumier (pour fumer les champs), on peut s'en débarrasser à l'entrée de sa cour donnant sur la voie publique, afin de le faire écraser par les pieds des passants, hommes et animaux, pendant un mois ; c'est un droit d'usage acquis depuis la répartition de la Palestine sous Josué. On peut aussi décharger de la terre de sa cour donnant sur la voie publique, pour la tremper et la porter aussitôt sur la ligne en construction, δόμος ; mais si c'est pour la faire séjourner là, c'est défendu, et si un passant a subi par elle un dommage, le propriétaire est responsable. On ne devra pas pétrir le ciment d'un côté autre que celui de la construction. Il est permis de décharger ses pierres à la porte de sa cour donnant sur la voie publique, à la conditien d'en débarrasser aussitôt la place ; mais si c'est pour les faire séjourner là, c'est défendu, et si un passant a subi par elle un dommage, le propriétaire est responsable. Si le carrier a fourni les pierres au chamelier, ce dernier en est responsable ; après que le chamelier les a fournies au tailleur de pierres, ce dernier en est responsable ; après que le tailleur de pierres les a fournies au porteur, ce dernier est responsable ; si après le transport de la pierre sur la ligne de construction, βωμός, la pierre vacille, puis tombe (et blesse ainsi quelqu'un), l'architecte est responsable. Quant aux rapports du tailleur avec le porteur, si le tailleur de pierre l'a remise au porteur (avec

1. V. J., tr. Baba qamma, III, 3. 2. Tossefta, ch. 11.

les éclats) et quelqu'un s'est blessé (pendant ce transport), soit aux éclats, soit à la pierre, le tailleur est fautif (d'avoir été négligent dans ce transport). Mais si le tailleur remet de même au porteur, et quelqu'un se blesse plus tard aux éclats, le tailleur est responsable ; s'il s'est blessé à la pierre, le porteur est fautif et responsable. Si après que la pierre a été montée et assise en ligne de construction elle est tombée (et a blessé), personne n'est responsable.

6 (8). Deux jardins se touchent l'un l'autre ; l'un se trouve dans un lieu élevé, et l'autre est plus bas : il y a des plantes sur l'escarpement qui sépare les deux jardins l'un de l'autre. R. Meir dit : ces plantes appartiennent au propriétaire du jardin supérieur, car c'est sa terre qui les nourrit, et que s'il enlevait sa terre, les plantes disparaîtraient. R. Juda dit : elles appartiennent au propriétaire du jardin inférieur, car si celui-ci voulait remplir son jardin jusqu'au dessus de ses plantes, elles disparaîtraient. Mais, dit R. Meir, puisque tous les deux se disent les maîtres des plantes en question, en se prévalant de ce qu'ils peuvent l'un et l'autre les anéantir, voyons d'où ces plantes tirent leur nourriture ? R. Simon dit : le propriétaire du jardin supérieur prendra tout ce qu'en restant chez lui il peut atteindre avec la main ; le reste appartiendra à l'autre.

Lequel de ces avis servira de règle ? Selon Ephraïm au nom de Resch Lakisch, en raison de la division des avis, les 2 riverains se partageront les plantes intermédiaires. — « Ce qu'en restant chez lui le propriétaire peut atteindre avec la main » s'entend selon l'école de R. Yanaï, jusqu'à un espace de dix palmes. Selon R. Yohanan au contraire au nom de R. Yanaï, il s'agit strictement de l'espace « à atteindre avec la main », à condition de ne pas trop se forcer. Si un mur mitoyen séparant deux propriétés s'est écroulé, à qui incombe la reconstruction ? Rab et Samuel diffèrent d'avis à ce sujet : l'un dit que chacun fournira la moitié ; l'autre que chacun doit le total. Quelle différence y a-t-il entre ces 2 avis (qui semblent dire la même chose) ? Elle réside dans l'attribution de la trouvaille faite pendant la réédification de ce mur : d'après la première opinion, la trouvaille faite dans la moitié du mur jusqu'à un tel point appartient au propriétaire d'un côté, et la trouvaille faite à partir de tel point et au delà appartient au propriétaire de l'autre côté ; d'après la seconde opinion, la trouvaille faite n'importe où appartient au premier occupant.

TRAITÉ BABA BATHRA

CHAPITRE PREMIER

1. Deux maisons, appartenant chacune à deux individus différents, sont ouvertes dans une cour commune; si les deux individus, qui sont associés entre eux pour la cour, veulent la partager en deux cours, et faire entre celles-ci un mur de séparation, ils bâtissent ce mur au milieu (de sorte que si l'on en partage l'épaisseur en deux moitiés égales, une moitié se trouvera dans la part de l'un des associés, et l'autre dans la part du second propriétaire). S'ils ne sont pas d'accord entre eux pour l'emploi des matériaux nécesssaires au mur, celui qui veut suivre l'usage du pays [1] peut forcer son associé de s'y conformer, soit qu'on bâtisse d'ordinaire ces genres de mur en pierres brutes, soit qu'on les fasse en pierres taillées, soit en lattes ou traverses [2], soit en briques ordinaires (à 3 palmes). Si l'on bâtit le mur en pierres brutes, on le fait d'une épaisseur de 6 palmes, trois pour chacun des associés ; si on le bâtit en pierres taillées, on le fait d'une épaisseur de 5 palmes, 2 1/2 pour chacun ; si on le bâtit en demi-briques, l'épaisseur du mur sera de 4 palmes, 2 pour chacun ; enfin si on le bâtit en briques ordinaires, l'épaisseur du mur sera de 3 palmes, ou un et demi pour chacun. Comme chacun des associés donne la moitié des matériaux du mur et la moitié de la place qu'il occupe, si le mur s'écroule, sa place et ses pierres sont partagées en parties égales par les associés.

2. Il en est de même d'un jardin commun à 2 individus, qui veulent faire le partage ; dans les pays où il est d'usage de séparer les jardins l'un de l'autre par une haie, chacun des associés peut forcer l'autre de donner la moitié de la place et des matériaux nécessaires pour la haie.

3. Il n'en est pas ainsi, si c'est un champ que les associés partagent[3]; d'ordinaire, ce n'est pas l'usage de séparer les champs par une haie. Si donc l'un des associés veut faire la haie, il ne peut pas forcer l'autre

1. Cf. tr. Baba mecia', VII. 1. 2. Ou, selon l'explication de certains commentateurs, il s'agit de demi-briques, n'ayant qu'un palme et demi d'épaisseur. 3. Voir ci-après, VII, 5.

d'y contribuer, mais il peut la faire sur le terrain qui lui appartient, et faire un signe pour qu'on sache que lui seul l'a faite; aussi, quand cette haie s'écroulera, on saura que la place et les pierres lui appartiennent. Si les deux associés veulent faire ensemble la haie, ils la font moitié sur le terrain de l'un et moitié sur le terrain de l'autre, et chacun donne la moitié des matériaux; ils font alors des marques des deux côtés [1]; si donc la haie s'écroule, la place et les pierres sont partagées entre les deux associés.

Comment se fait-il que la Mischnâ dise plus loin (§5): « On ne peut partager une cour (l'un des deux possesseurs en commun ne peut pas forcer l'autre d'en faire le partage) que si après le partage, les 2 associés se trouvent avoir chacun une cour d'au moins 4 coudées », tandis qu'ici il n'est pas question de refus possible? Plus loin, fut-il répondu, il s'agit du cas où il n'y a pas consentement mutuel, tandis qu'ici on suppose les 2 associés d'accord. On peut même admettre qu'il s'agit également ici du cas où l'un des associés n'est pas consentant; seulement, dès que l'un le désire, il peut contraindre l'autre (car, il ne veut pas être gêné dans la rue). R. Yohanan ajoute: on peut contraindre un associé au partage d'une cour, non d'un toit commun. Toutefois, dit R. Nassa, il semble qu'il s'agit d'une cour située plus haut que le toit; mais si le toit (comme d'ordinaire) est au-dessus de la cour, d'où la vue domine, un associé peut contraindre l'autre à établir la balustrade de clôture. Au contraire, R. Yohanan semble dire que si la cour est située plus haut que le toit, on peut contraindre le possesseur de la cour à limiter sa vue; mais si le toit est situé plus haut que la cour, on ne peut pas contraindre son possesseur à établir une clôture (car, du haut du toit, la vue n'est pas aussi fréquente).

On a enseigné (§2): Pour un jardin commun à 2 individus qui veulent en faire le partage, que ce soit ou non l'habitude locale de les séparer l'un de l'autre par une haie, on peut y contraindre l'associé qui s'y refuse; mais pour un champ, la clôture est seulement exigible dans les pays où c'est l'usage, non ailleurs.

4. Si A. a acheté les champs situés des 3 côtés du champ de B. et s'il a construit une haie de ces 3 côtés pour séparer ces champs de celui de B., celui-ci n'est pas obligé de donner sa part des dépenses [2]. R. Yossé dit: si B. est allé ensuite faire une haie du 4e côte de son champ, il doit contribuer aux dépenses totales (des 3 autres côtés).

(5). Si le mur d'une cour (qui sépare la partie appartenant à un individu de celle qui appartient à un autre) s'est écroulée, l'un peut forcer l'autre de le rebâtir jusqu'à une hauteur de 4 coudées [3]. Si ce mur était re-

1. On saura ainsi qu'ils ont tous deux contribué à la construction. 2. B. n'en profite pas beau oup, puisque son champ reste ouvert du 4e côté. 3. Un mur de cette hauteur dit Raschi, met le voisin suffisamment à l'abri de l'ennui

construit, l'un des voisins dit qu'il l'a reconstruit de sa bourse, que l'autre n'a pas voulu y contribuer, et qu'il réclame par conséquent la moitié des dépenses, tandis que l'autre dit avoir donné sa part ; dans ce cas, l'autre est acquitté, à moins que le premier n'appuie sa réclamation de preuves. Si l'un des voisins qui reconstruit un mur écroulé (pouvant se contenter de lui donner une hauteur de 4 coudées) l'élève plus haut, l'autre n'est pas obligé de donner la moitié des dépenses qu'il a faites pour augmenter la hauteur. Si l'autre a construit à côté un autre mur (de la même hauteur, pour faire un plafond d'un mur à l'autre), quoique le plafond ne soit pas encore construit, il doit payer la moitié des dépenses, même de celles que le premier a faites pour augmenter la hauteur du mur au delà de 4 coudées ; car en construisant le deuxième mur à la même hauteur, il a prouvé être content de ce que l'autre a augmenté la hauteur du premier mur. Si après avoir construit le second mur, l'autre réclame la moitié des dépenses faites pour augmenter la hauteur du premier, il est condamné à le payer ; car on ne le croit pas s'il prétend avoir payé, puisque d'ordinaire on ne paie pas dans un cas pareil [1], à moins de prouver par témoins avoir payé.

4 (6). Si une cour appartient à plusieurs individus qui y ont leurs maisons, ces individus peuvent forcer chacun d'entre eux de donner sa part pour contribuer à la construction de la loge du gardien et de la porte de la cour. R. Simon b. Gamaliel dit : toutes les cours n'ont pas besoin de loge (par conséquent, celui qui habite dans une cour où cette loge est inutile, ne peut pas être forcé d'y contribuer). On peut forcer les habitants d'une ville de contribuer à la construction des fortifications de la ville, avec poterne et clôture. R. Simon b. Gamaliel dit : toutes les villes n'en ont pas besoin (par conséquent, les habitants des villes qui n'en ont pas besoin, ne peuvent pas être tenus d'y contribuer). Combien de temps doit-on avoir séjourné dans une ville, pour être considéré comme un habitant de la ville, devant participer aux charges et aux droits des habitants ? Douze mois. Si un individu achète une maison dans la ville, il est de suite considéré comme un habitant de cette ville.

R. Houna dit : il est vrai que la part des dépenses incombe à celui qui érige une 4e haie, à condition que celle-ci ait la même façon que les 3 autres; si les 3 autres côtés ont été construits en maçonnerie voûtée (de pierres), il faudra avoir construit aussi le 4e côté de la même façon, car si les 3 côtés

d'être vu par autrui dans sa propre cour. 1. Au cas où le défendeur n'est nullement obligé de dédommager le demandeur quand le dommage est fait, comme au présent cas, il n'était pas obligé de rembourser la moitié des dépenses.

sont en pierres et le 4e est érigé en briques, serait-il juste de lui réclamer le montant des pierres ? Or ce dernier côté, moins solide, tombera souvent et devra être souvent réédifié (son concours aux dépenses sera donc proportionnel). — « R. Yossé dit: si B. est allé ensuite faire une haie du 4e côté de son champ, il doit contribuer aux dépenses totales ». On entend par là, dit R. Houna, qu'il devra contribuer aux dépenses proportionnelles, selon le prix du mur des 3 côtés (quels que soient ses frais à part). — Quant au « mur écroulé d'une cour », on sait que « l'un peut forcer l'autre de le rebâtir jusqu'à une hauteur de 4 coudées », en longueur, ou hauteur ; mais quelle sera la mesure exigible en largeur ? R. Nassa répond : le mur d'une cour a seulement pour but de garantir de la vue (la largeur sera calculée en conséquence). En raison de cette latitude, il semble que si l'un veut poser le plafond, l'autre ne peut pas l'y contraindre, y eût-il un autre mur auprès ; pourquoi donc est-il dit ici qu'en un tel cas la moitié des dépenses sera imposée à l'autre ? On peut l'expliquer, dit R. Yossé b. R. Aboun, en supposant que les poutres du mur de soutènement sont assez solides pour soutenir le plafond.

R. Ila explique l'avis de R. Simon b. Gamaliel (§ 4) : c'est l'usage des gens aisés d'entourer la maison d'un mur, comme il est dit (Prov. X, 15) : *le bien du riche est sa ville forte*. On a enseigné [1] : celui qui a résidé dans un endroit un mois est considéré comme habitant pour contribuer à la caisse hebdomadaire des pauvres ; au bout de 6 mois, il contribuera à l'habillement, et après un an, au tribut et à l'amende, ζημία. Pourquoi, après avoir énoncé les 2 premiers délais, ajouter le dernier détail : au bout d'un an ? (que peut-il y avoir de plus) ? C'est, dit R. Yossé b. R. Aboun, pour la provision de Pâques, soit qu'il s'agisse de contribuer comme habitant, soit de recevoir, comme pauvre (le délai sera d'un an).

5 (7). On ne peut partager une cour (l'un ne peut pas forcer l'autre de la partager) que si, après le partage, les deux associés se trouvent avoir chacun une cour d'au moins 4 coudées ; pour un champ, il faut qu'il reste à chacun une étendue de terrain qui produise neuf *Kab*. R. Juda exige neuf demi-*Kabs* pour chacun [2]. Pour un jardin, il faut qu'il reste à chacun une étendue qui produise la moitié d'un *Kab*. R. Akiba dit : ce sera un quart de *Kab*. Quant aux palais, triclinium et murus (? tourelle), aux colombiers, aux vêtements, aux bains, aux pressoirs, [aux champs pourvus d'une source d'eau], il faut qu'il y ait pour chacun une partie suffisante à son usage. [En règle générale : si l'objet doit conserver après le partage son nom, on peut le partager (un associé peut contraindre l'autre d'en faire le partage) ; mais si après le partage l'objet ne peut plus conserver son nom (p. ex. un vêtement qui après le partage ne sera plus qu'une étoffe), on ne le partage pas]. Tout ce qui précède s'applique au

1. V. Tossefta, tr. Demaï, ch. 4; Cf. J., tr. Péa, VIII, 7. 2. La moitié.

cas où l'un veut le partage, et l'autre ne le veut pas; mais si les associés veulent le partage, on peut toujours partager l'objet, si petit qu'il soit. Si deux individus possèdent ensemble un des livres saints (de la Bible), ils ne devront pas le partager, quand même ils le veulent d'un commun accord.

R. Yohanan dit: les 4 coudées d'espace qui doivent rester à chaque associé (après le partage de la cour) ne comprennent pas les 4 coudées auxquelles chaque propriétaire a droit devant sa porte. En effet Bar-Qappara a enseigné: On ne peut contraindre un associé au partage de la cour que si, après le partage, il doit rester à chacun 8 coudées; ce n'est pas, dit R. Yohanan, que ces 4 coudées de franchise constituent une propriété privée du riverain, mais c'est un espace suffisant à y faire arrêter sa bête de somme chargée et la débarrasser du fardeau. R. Jonathan observa au contraire: est-ce qu'en parlant de 4 coudées on a fait la restriction que cet espace serve seulement à l'arrêt et à la décharge de la bête de somme? Elles sont acquises en tout au propriétaire. On a enseigné [1] : le bord du puits comprend un espace libre de 4 coudées (pour déposer le seau et se mouvoir). De même on a enseigné à l'école de R. Yanaï: la basse-cour comprend un espace supplémentaire de 4 coudées.

R. Yohanan dit au nom de R. Banieh [2]: les associés peuvent s'interdire réciproquement tout usage domestique dans la cour, sauf de laver; car il n'est pas convenable pour les filles israélites d'aller laver le linge au dehors. Toutefois, dit R. Mathia, cet interdit est applicable à la localité où les femmes lavent le linge, mais dans les localités où c'est un travail fait par les hommes, cette restriction serait sans motif. Quant à la réserve même, de ne pas pouvoir défendre le lavage dans la cour, par raison de convenance à l'égard des filles israélites, elle est seulement applicable au milieu de la cour, tandis que dans les 4 coudées voisines de sa porte chaque propriétaire peut interdire tout usage qui lui déplaît. Quant à la règle que les associés peuvent s'interdire réciproquement l'usage de la cour, il s'agit du milieu de la cour qui leur est commune; mais aucun d'eux ne peut interdire à l'autre d'user des 4 coudées voisines de sa porte. Cependant, si le terrain va en pente, l'un (placé au niveau inférieur) peut défendre à l'autre d'user même de ses propres 4 coudées, parce qu'il peut lui dire: tout en versant ton eau sur ton terrain, elle s'écoule dans le mien (et me gêne).

R. Yohanan dit au nom de R. Eléazar b. R. Simon [3]: si quelqu'un ne veut pas poser *l'éroub* (lien symbolique des cours pour le transport sabbatique), on entrera au besoin dans sa maison, et l'on posera *l'éroub* malgré lui. En effet, on a enseigné [4] que l'on agira ainsi s'il ne veut pas poser l'éroub. Mais s'il n'a pas encore refusé, pourquoi entrer chez lui et le contraindre? Il s'agit, en effet, du cas où il n'y a pas eu refus formel; sans quoi, on ne l'y con-

1. Tossefta à Baba Mecia, ch. 11. 2. J., tr. Nedarim, V, 1 (t. VIII, p. 195). 3. J., tr. Eroubin, VII, 10. 4. Tossefta, ibid.

traindra pas. Aussi l'on a enseigné : les habitants d'une ruelle sans issue peuvent se contraindre réciproquement d'établir à l'entrée une poutre et une latte de traverse (simulacre de porte, pour constituer une cour intérieure où le jour du sabbat il sera permis de transporter les objets usuels). R. Yossé b. R. Aboun dit : il ne s'agit pas de contraindre celui qui refuse absolument de poser l'éroub (qui ne veut pas se soumettre à cette règle), mais celui qui par avarice ne veut pas contribuer aux frais de l'éroub (celui-ci sera tenu d'y contribuer). — R. Houna dit : une cour sera partagée selon le nombre de portes qui s'ouvrent sur elle[1]. R. Hisda dit au contraire : c'est au point de vue du partage du fumier que l'on calcule la proportion des portes, comme il est dit dans l'enseignement suivant[2] : pour le partage du fumier déposé dans la cour, on compte quel est le nombre des portes qui ont accès là ; mais pour l'impôt d'entretien des soldats, ξενία, on calcule quel est le nombre d'habitants d'une maison.

Si plusieurs cours utilisent une rivière qui se trouve à un moment obstruée, toutes devront concourir aux frais de réparation dans la cour supérieure (laquelle profite aux autres) ; celle-ci devra aussi contribuer aux frais d'une réparation exigible vis-à-vis d'elle (non plus bas) ; de même, les autres cours contribueront aux réparations à faire dans la cour qui occupe le second niveau ; celle-ci (non la première) contribuera aux réparations a faire dans une place située vis-à-vis d'elle ; enfin la dernière (la plus basse) devra contribuer aux frais de réparations à faire dans n'importe quelle cour (elle en tire profit), et elle réparera à ses propres frais (sans autre concours) les dégâts survenus en face d'elle. A l'inverse, lorsque 5 pièces d'habitation δίαιτα débouchent dans une rigole commune, s'il est survenu un dégât qui produit de l'obstruction, tous les possesseurs de conduits doivent contribuer aux réparations à faire chez le dernier ; celui-ci réparera le dégât le plus proche de lui (qui le gêne directement) ; tous les autres possesseurs (intéressés) contribueront aux réparations du second conduit en remontant, lequel est chargé (sans le dernier) du dégât qui lui fait face ; enfin, le plus élevé réparera seul le dégât qui lui fait face, et devra contribuer aussi aux frais de réparation exigibles pour tous les autres. Sur l'emplacement que les riverains de la cour réservent pour recueillir la pluie, ils peuvent s'interdire réciproquement de laver ; mais sur l'emplacement réservé pour laver, ils ne pourront pas s'empêcher mutuellement de recueillir la pluie. — « Si deux individus possèdent ensemble un des livres saints (de la Bible), ils ne devront pas le partager, quand même ils le veulent d'un commun accord ». Cet interdit, remarque R. Oschia, s'applique p. ex. à l'échange des Psaumes contre les Chroniques ; mais il est permis d'échanger une partie des Psaumes contre une autre. R. Akiba au contraire dit : il n'est pas même permis d'échanger une partie des Psaumes contre une autre analogue ; car, par suite de la défense de le partager, les uns et les autres viendront lire dans le même livre complet (c'est préférable).

1. De 2 propriétés mitoyennes, l'une a p. ex. 2 portes sur la cour, et l'autre une porte. 2. Tr. Eroubin, ibid. ; Tossefta, ibid.

CHAPITRE II

1. Il ne faut pas creuser un puits, ni une fosse, ni une grotte, ni un canal, ni une pièce d'eau pour le blanchissage près du puits etc. d'un autre individu [1], à moins de l'établir à la distance minimum de trois palmes du mur voisin, ou d'enduire de chaux les parois de ce que l'on creuse. Le reste des olives pressées dans le pressoir, le fumier, le sel, la chaux, les pierres rocheuses, ne doivent pas être placés près du mur d'un autre individu, à moins qu'il soit à la distance de 3 palmes, ou que le mur (en briques) ne soit enduit de chaux. Les semences, la charrue et les urines ne doivent pas être portées près du mur d'un autre individu; il faut les en éloigner d'au moins 3 palmes. Il faut en éloigner la meule, à la distance de 3 palmes de la meule inférieure, ce qui fait quatre de la meule supérieure. Il faut aussi éloigner (du mur d'un autre individu) le four à la distance de 3 palmes de la cavité, κοιλία, du piédestal, soit à 4 palmes de l'extrémité de l'embouchure [2].

Il faut entendre ainsi la Mischnâ (en ce qui concerne les restrictions pour pouvoir creuser le sol): outre l'éloignement, on pourra enduire de chaux le mur du puits creusé. D'où sait-on que si on l'a enduit de chaux il suffit d'un écart minime, et qu'à défaut d'enduit il faut un écart de 3 palmes ? De ce qu'il est dit ensuite : « Le reliquat des olives pressées, le fumier, le sel, la chaux, les pierres rocheuses, ne doivent pas être placés près du mur d'un voisin, à moins que ce soit à la distance de 3 palmes, ou que le mur ne soit enduit de chaux » (mais, pour creuser le sol, il faut les 2 conditions). Comment se fait-il qu'ici il soit défendu de placer auprès du mur voisin les roches, à l'égal des autres objets énumérés, comme si elles aussi répandaient une chaleur nuisible au voisin, tandis qu'il est dit ailleurs [3] qu'elles n'en répandent pas (et, par cette cause, il est permis la veille du sabbat d'y enfouir des aliments à conserver chauds, sans augmentation de chaleur en ce jour)? En aucun cas, répond R. Yossé, on ne suppose une augmentation de chaleur produite par les roches ; l'on défend seulement ici de les placer contre le mur du voisin, parce qu'elles se tassent, et leur poids peut nuire à la base du mur voisin.

On a enseigné [4] : contre un mur en pierre dure, il est permis d'uriner. Ainsi, l'on raconte de R. Yoḥanan qu'en sortant de la synagogue il urina derrière une porte (près d'un mur) ; mais l'on ignorait si le mur était en pierres dures, ou si en raison d'une maladie il ne pouvait pas se retenir davantage (toujours est-il que, même sans douleur, c'est permis contre un tel mur).— L'é-

1. On affaiblit ainsi les parois de la construction voisine. 2. Littéralement : de la lèvre. 3. J., tr. Sabbat, IV, 1. 4. Tossefta, ch. 1.

cart prescrit par la Mischnâ pour la pose des pierres meulières est applicable aux moulins de Babylone[1]; mais pour les moulins de chez nous (en Palestine), l'écart sera de 3 palmes pour la pierre meulière supérieure, στρόβιλος, ce qui fait 4 palmes du pied de meule. — « Il faut éloigner le four à la distance de 3 palmes de la cavité, soit à 4 palmes de l'extrémité de l'embouchure. » Selon R. Judan b. Pazi, on compte à partir du bord externe vers l'intérieur (sans compter les parois du four) ; selon les autres sages, on compte à partir du bord intérieur en allant au dehors (y compris les parois du four). Quelle sera la règle si le four est fait comme un pigeonnier (équilatéral) ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce que dit plus loin (§ 2) R. Juda (ou l'avis anonyme) : « Si l'un veut mettre le four dans l'étage supérieur, il faut que le plancher au dessous du four soit couvert d'un enduit de 3 palmes d'épaisseur ; si c'est un petit fourneau que l'on place à l'étage supérieur, il suffit que le plancher de soutien soit couvert d'un enduit épais d'un palme ». Or, ce dernier four a certes la forme d'un pigeonnier, et pourtant la mesure de séparation d'un palme est aussi bien applicable au-dessus qu'au-dessous ; de même ici, pour le four, soit en haut, soit en bas, la mesure de l'éloignement sera de 3 palmes.

2. Il ne faut pas ériger un four dans la maison[2], à moins qu'il y ait entre le four et le plafond un intervalle libre de 4 coudées[3]. Si l'un veut mettre le four à l'étage supérieur, il faut que le plancher au-dessous du four soit couvert d'un enduit de 3 palmes d'épaisseur[4]. Si un petit fourneau est placé à l'étage supérieur, il suffit que le plancher de soutien soit couvert d'un enduit de l'épaisseur d'un palme. Quoiqu'on ait observé toutes ces mesures, si l'on a causé un incendie, on doit payer le dommage. R. Simon dit : on n'a prescrit ces mesures que pour acquitter de tout dommage ultérieur celui qui les observe.

3. Il ne faut pas ouvrir une boutique de boulangerie ou de teinturerie, ni une étable, sous le grenier d'un autre individu. Le voisinage d'une boutique de boulangerie ou de teinturerie ne cause pas de dommage au vin, mais une étable est nuisible[5].

(3). Si un individu veut ouvrir une boutique dans la cour, le voisin peut l'empêcher, en disant : « je ne pourrai pas dormir par le bruit de ceux qui entreront dans ta boutique et qui en sortiront. » Mais il peut y confectionner des objets pour les vendre dans la rue, et le voisin ne peut pas l'empêcher, sous prétexte de ne pouvoir pas dormir par le bruit du marteau, ou par celui de la meule, ou par celui des enfants.

1. Là, le four est construit selon les indications de la Mischnâ. 2. Le feu qui y brûle peut allumer la charpente de la maison. 3. Cet écart suffit comme préservatif. 4. Sans compter, ajoute le commentaire, qu'au-dessus du four il devra rester un espace libre de 4 coudées, qui le sépare du toit. 5. A cause de l'odeur ; aussi, faut-il éloigner l'étable du vin de son voisin.

On a enseigné : cette mesure de précaution s'applique même au foyer du forgeron (bien qu'il s'agisse d'un outil). R. Qarna a enseigné : s'il ne s'agit que d'installer le petit fourneau d'un orfèvre, ou si la forge se trouvait établie dans la maison avant l'arrivée du voisin, il est permis d'en user (le voisin ne peut pas s'y opposer). Si le possesseur d'un four établi à l'étage supérieur a endommagé par son feu la maison sise en face de sa demeure, est-il aussi tenu de la payer ? Certes, dit R. Aḥâ ; comme il est responsable des dégâts de sa maison, il l'est à plus forte raison pour son voisin en face de lui. R. Jonathan dit : celui qui cause un dommage ne peut pas invoquer pour sa défense la valeur de possession (que le demandeur ne s'est jamais plaint de la situation dangereuse du foyer). De même, R. Josué dit : les rabbins interdisent de faire valoir un tel argument, car la fumée toujours présente est un avertisseur du danger possible. Ainsi, une femme brûlait des mottes au-dessous de la maison de R. Hilfia, lequel voulut s'y opposer. La cause fut soumise à R. Nassa, qui répondit : on a seulement défendu d'établir un foyer dont la fumée est constante, p. ex. un four (donc, en ce dernier cas, c'est interdit).

Selon notre Mischnâ (§ 3), R. Jacob b. Aḥa donna l'ordre à un boutiquier de déplacer les denrées d'un magasin, στιβάδιον, à un autre (pour qu'elles ne se trouvent pas au-dessous de son grenier). R. Abdomé, frère de R. Yossé, avait un boutiquier qui demeurait au-dessous de lui ; R. Aḥa le vit en passant, et ne s'y opposa pas. Sur quoi le boutiquier s'écria : «des rabbins passent et ne défendent pas cette installation !» R. Aḥa fut irrité de cette observation. R. Abdomé, frère de R. Yossé, tomba malade ; lorsqu'il fut en danger, R. Yossé alla lui rendre visite, et le voyant abandonné par suite de l'irritation de R. Aḥa, il lui dit : «Je vais aller demander à R. Aḥa de se calmer à ton sujet ». Il se présenta donc devant lui au tribunal[1], où siégeait R. Aḥa, lequel eut pitié, donna l'ordre de pourvoir aux besoins du moribond et de fournir un linceul (preuve que le pardon était accordé). Un homme qui avait vendu toute son habitation s'était réservé un petite place de repos, στιβάς, où il venait toujours s'asseoir. L'acquéreur se plaignit d'être gêné par ces allées et venues continuelles ; la cause fut soumise à R. Yona et R. Yossa, qui dirent au vendeur : Il n'est pas juste de ta part d'agir ainsi, d'aller et venir, de voir qui entre et sort dans cette maison. Quelqu'un qui avait vendu la moitié de son logis, s'était réservé une boulangerie. L'acquéreur de la moitié se plaignit, et la cause fut portée devant R. Yona et R. Yossé, qui dirent à l'acquéreur : Tu es arrivé auprès de lui, et non lui auprès de toi ; donc, tu dois supporter la présence de la boulangerie. En effet on a enseigné[2] : si la présence de l'étable ou de la boutique est antérieure à l'installation d'un grenier, le possesseur de ce dernier ne peut pas s'y opposer.

On a enseigné : Un voisinage de boutique est permis auprès du vin ; car s'il en résulte, il est vrai, une diminution, par contre le vin se bonifie (par la chaleur

1. Lonzano, dans ses notes (éd. Buber, ibid), ajoute le mot לגביה, *près de lui*, ce qui rend la phrase plus claire. 2. Tossefta, ch. 1.

de ce voisinage). Lorsque R. Oschia entendit cet enseignement (où il est dit comment le vin se bonifie), il plaça son vin sur le toit d'une maison de bains ; mais le vin, ainsi exposé, finit par se gâter. Et R. Oschia s'écria : «j'ai été induit en erreur par cet enseignement. Puis (se reprenant, il dit) : ce n'est pas l'enseignement qui m'a trompé (il est juste, au fond), mais la mauvaise odeur qui s'échappe du bain a gâté le vin ». On a enseigné [1] : lorsqu'une boutique ou une étable était installée dans une maison avant qu'un voisin vienne y établir un magasin, ce dernier ne peut interdire en rien l'installation antérieure, sous prétexte de ne pas pouvoir dormir à cause du bruit du marteau, ou du moulin, ou de la mauvaise odeur, ou des enfants qui passent ; si le premier locataire a sous-loué à un autre voisin, le second locataire peut dire qu'il n'accepte pas cette servitude à l'égard d'un autre voisin; mais dès que le second locataire a accepté le nouveau voisin, il ne peut plus s'opposer à son installation dans les mêmes conditions que le premier ; selon R. Simon b. Gamaliel, même après avoir accepté le nouveau voisin, le second locataire peut s'opposer à des installations qui le gênent, en faisant valoir que les gens habitués à venir chez le boutiquier continueront à demander après lui, en ne le trouvant pas, de sorte que lui (second locataire) serait la cause de marches inutiles. R. Ḥanina et R. Mena expliquent diversement les 2 opinions qui précèdent : d'après R. Hanina, la transmission par le premier locataire à un autre voisin consiste à louer son habitation comme simple demeure, et lorsque le second locataire a accepté ce voisin, il ne peut plus s'y refuser sous prétexte de dérangement (mais il le pourrait si le nouveau venu voulait installer une boutique). D'après R. Mena, la location à un autre voisin implique même la faculté d'ouvrir la boutique, et puisque le second locataire y a consenti, il ne peut plus s'y opposer. L'avis opposé de R. Simon b. Gamaliel est conforme à celui de R. Meir, qui dit ailleurs [2] : En tous les cas énumérés (de sortie par contrainte), R. Meir dit que, malgré la condition établie avec la femme, celle-ci peut s'y refuser, en arguant qu'elle avait supposé pouvoir accepter, et elle ne peut pas [3].

« Le voisin ne peut pas empêcher quelqu'un de travailler, en disant qu'il ne peut pas dormir par le bruit du marteau, ou par celui de la meule, ou par celui des enfants». Cette plainte n'est pas admisible à l'égard de ceux qui instruisent les enfants ; mais à ceux qui leur apprennent à se faire des signes (signa), les autres habitants de la cour peuvent s'opposer, en disant : ils vont et viennent, demandant après toi, sans te trouver, et nous causent des troubles par leurs marches. Les habitants de Cippori s'interdisaient réciproquement de clouer les chevilles de l'ensouple (occupant tous des métiers de tisserand, et se gênant mutuellement par ces bruits). Pour obvier à cet inconvénient qui nuisait à l'exercice de leur profession, R. Abimé b. Toubi décida qu'il n'y aura qu'une ensouple séparée de chaque côté par un intervalle du mur (pour ne pas gêner le voisin). De même, R. Isaac b. Haqila décida

1. Ibid. 2. Tr. Kethouboth, VII, 11. 3. De même ici, malgré la condition d'acceptation, le second peut la refuser.

que l'on n'établira une scierie qu'à 4 coudées au moins d'un mur mitoyen avec le voisin. R. Yossé b. R. Aboun dit: les colonnes de soutènement de la maison sont affaiblies par le bruit du sciage des cèdres, comme les parois de la tannerie chancellent par l'effet de la mauvaise odeur, au point que le rugissement des lions de Perse les ferait tomber.

4. Si un individu avait un mur près de celui de son voisin[1], il ne peut pas élever un second mur s'appuyant aussi contre celui du voisin (sans la permission du voisin), à moins de laisser entre ces deux murs parallèles un intervale de 4 coudées[2]. Si un individu veut élever près des fenêtres de son voisin un mur qui doit être plus haut que ces fenêtres, il devra l'élever jusqu'à 4 coudées au-dessus des fenêtres; si le mur doit être bas, l'homme devra l'abaisser jusqu'à 4 coudées au-dessous (pour qu'il ne puisse pas voir, à travers les fenêtres, ce qui se passe chez son voisin). Si le mur doit être vis-à-vis des fenêtres, il faut l'en éloigner à la distance de 4 coudées (pour ne pas empêcher la lumière d'entrer par les fenêtres).

5. Si un individu veut placer une échelle sur le mur qui sépare sa cour de celle de son voisin, et si son voisin a près de là un colombier, il doit éloigner son échelle du colombier à la distance de 4 coudées, pour que la martre[3] ne puisse monter sur l'échelle et tuer les pigeons. Si l'on veut construire un mur près de la gouttière qui se trouve sur le mur de son voisin, il faut l'en éloigner à la distance de 4 aunes, pour que le voisin ait un espace libre de quoi y placer une échelle, quand il veut monter sur le mur (et nettoyer la gouttière, qui est souvent bouchée, ce qui empêche l'écoulement de l'eau).

(5). Un colombier doit être éloigné de la ville [4] à la distance de 50 coudées (pour que les pigeons ne mangent pas dans les champs des autres); il ne faut pas placer un colombier chez soi, si l'on ne possède pas de tous les côtés du colombier un tel espace. R. Juda dit: il faut un espace égal à un champ qui produit 4 kour; c'est l'espace qu'un pigeon parcourt en un seul vol. Mais si l'on achète un terrain avec un colombier, quoiqu'il n'y ait autour de ce colombier qu'un espace de terrain produisant le quart d'un *kab* (fort peu), on peut le laisser en place [5].

Pour la réédification « d'un mur près de celui du voisin » (§ 4), on a enseigné à l'école de R. Yanaï qu'il s'agit là d'une ville neuve (où les fondations

1. Si les 2 murs se joignent en angle droit, ou sont disposés en forme de Γ, dit le commentaire. 2. Pour donner au mur de la solidité, il est bon de laisser autour de lui un espace libre. 3. Raschi a le mot (vieux français) Martrena. 4. Cf. tr. Baba qamma, VII, 10. 5. Littéralement : le colombier restera en sa possession (en la présomption de possession de l'acheteur: celui-ci a le même droit que le vendeur, lequel a dû acheter ce droit à ses voisins).

n'ayant pas encore été souvent piétinées, il est bon d'avoir des espaces libres aux passants entre les murs). R. Ila dit : il s'agit dans la Mischnâ de murs bouchés (imperméables). R. Yossé dit : la Mischnâ parle de mur à construction pleine (sans se soucier du piétinement qui doit consolider). En effet, ajoute R. Yossé b. R. Aboun, la Mischnâ le confirme en disant : « Si un individu veut élever près des fenêtres de son voisin un mur qui doit être plus haut que ces fenêtres, il devra l'élever jusqu'à 4 coudées au-dessus des fenêtres, et la même mesure est admise s'il s'agit d'un mur plus bas que celles-ci, ou vis-à-vis d'elles. » Or, l'écart de 4 coudées que le mur devra avoir, soit au-dessus, soit au-dessous, a pour but que l'édificateur du mur ne puisse pas voir à travers les fenêtres, ce qui se passe chez le voisin, et la mesure sera la même pour le mur situé vis-à-vis des fenêtres, dans la crainte que ce mur obscurcisse par son ombre de côté la fenêtre du voisin. Aussi, a-t-on enseigné[1] : on devra écarter de la fenêtre le mur à ériger nouvellement, à la distance de la fenêtre même (de façon à ne pas intercepter le jour).

Quant à la distance exigible entre « l'échelle placée contre le mur et le colombier du voisin » (§ 5), dit R. Eléazar, elle devra être de 4 coudées à droite du colombier (en raison de la facilité que le fauve possède alors pour se jeter sur les pigeons) ; mais à gauche, on peut l'appliquer aussitôt (sans écart).

Comment se fait-il qu'ici il soit permis de dresser le pigeonnier à une distance de 50 coudées de la ville, tandis que plus haut[2] il est recommandé de ne pas dresser de piège aux pigeons à une distance inférieure à 30 *riss* d'un endroit habité ? Voici, répond R. Yossé b. R. Aboun, en quoi consiste la distinction : comme emplacement pour la nourriture, la distance de 50 coudées suffit; mais le vol de ces oiseaux va jusqu'à 4 milles (=30 riss) ; voilà pourquoi il n'est permis de dresser les pièges qu'au delà de cette distance, pour ne pas s'exposer à prendre les pigeons d'autrui.

6. Si un individu trouve un jeune pigeon près d'un colombier, jusqu'à la distance de 50 coudées, il doit le remettre au propriétaire du colombier [3] ; si le pigeon était éloigné du colombier à plus de 50 coudées, l'individu qui l'a trouvé peut le garder. Si le jeune pigeon se trouve entre deux colombiers, il appartient au possesseur du colombier qui est le plus proche : s'il est à distance égale des deux colombiers, leurs propriétaires se le partageront.

7. Les arbres doivent être éloignés de la ville à la distance de 25 coudées [4] ; le caroubier [5] et le sycomore [6] doivent en être éloignés de 25 coudées. Abba Saül dit : tout arbre qui ne porte pas de fruits, doit en être éloigné à 50 coudées. Si la ville a été construite avant la plantation de

1. Tossefta, ch. 1. 2. Tr. Baba Qamma, VII, 10. 3. On suppose alors que le pigeon sort du colombier voisin. 4. Une place libre devant la ville sert à l'orner. 5. Comme équivalent arabe indiqué par Maïmoni, les éditions de son commentaire sur la Mischnâ ont à tort ערב ; le ms. de Londres (Oriental manuscripts, n° 2391) a כרוב. 6. Maïmoni rend ce mot par le terme גמיז.

l'arbre, celui qui l'a planté est tenu de le couper sans recevoir un dédommagement. S'il a planté l'arbre avant la construction de la ville, il doit le couper; mais il peut se faire payer la valeur. Si l'on ne sait pas lequel des deux est le plus ancien, on coupe l'arbre, sans être tenu d'en payer la valeur.

(8) La grange fixe (où l'on vanne le blé avec une pelle) doit être éloignée de la ville à la distance de 50 coudées. Il ne faut pas établir une grange pareille chez soi, si l'on ne possède pas les alentours jusqu'à la distance de 50 coudées. On doit l'éloigner des plantes de son voisin et de sa terre labourée, à la distance nécessaire pour ne pas lui causer de dommage.

8 (9). Les cadavres des animaux, les tombeaux et la tannerie, βυρσεκή (?) doivent être éloignés de la ville à la distance de 50 coudées. On n'établit de tanneries que du côté Est de la ville [1]. R. Akiba dit : On peut établir la tannerie de tous les côtés de la ville, à la distance de 50 coudées, excepté du côté Ouest (dont le vent est plus vif).

9 (10). La place dans laquelle on fait la macération du lin doit être éloignée de la verdure ; il faut éloigner les poireaux des oignons et la moutarde des abeilles. R. Yossé permet de planter la moutarde près des abeilles (sans craindre de leur nuire.)

Il est vrai que « le jeune pigeon trouvé entre deux colombiers appartient au possesseur du colombier le plus proche » (§ 6), lorsqu'entre les deux colombiers ne passe pas la voie publique; mais si elle passe là, il est admissible que le pigeon vienne d'un point quelconque du voisinage, et on ne l'attribuera pas au plus proche (il appartient à qui le trouve). La règle adoptée ailleurs [2], que la trouvaille faite dans une auberge où demeurent au moins 3 personnes appartient à qui l'a trouvée, sans obligation de l'annoncer, est déduite d'après ce qui est dit ici (qu'en cas de séparation des 2 colombiers par la voie publique, le jeune pigeon est comme abandonné et appartient à qui l'a trouvé); par contre, on déduit la règle ici, en conformité de ce qui est dit ailleurs (de la renonciation du propriétaire à un objet perdu dans une auberge où il y a 3 personnes), et il en résulte que s'il y a 3 colombiers, le jeune pigeon appartient à qui l'a trouvé.

Le précepte « d'éloigner les arbres de la ville » (§ 7) a-t-il pour motif que l'arbre donne de l'obscurité (par le feuillage), ou est-ce parce que l'oscillation de ses branches nuit (aux alentours)? Qu'importe entre ces 2 raisons (dont chacune justifie l'éloignement?) Il y a une différence de décision pour le cas où quelqu'un plante un arbre chez lui: si le premier motif cause la défense, il sera permis de planter cet arbre ; mais si c'est le second motif, l'arbre sera défendu.

1. Le vent de ce côté, dit Raschi, n'est pas assez violent pour emporter la mauvaise odeur à la ville. 2. J., tr. Baba mecia', II, 4.

L'extension accordée par R. Akiba (§ 8), dit R. Abahou au nom de R. Yohanan, est applicable jusqu'à la place même (de la tannerie) où l'on prépare les peaux. A l'école de R. Yanaï on a enseigné que l'obligation de s'éloigner « à 50 coudées de tous côtés » est applicable à l'endroit où le vent cesse d'avoir un effet pernicieux. En effet, on a enseigné [1] : R. Akiba permet d'établir la tannerie de tous les côtés de la ville, à distance ; mais du côté de l'ouest, c'est tout à fait interdit, en raison de la fréquence du vent. Comme R. Mena marchait à côté d'un lépreux, Abayé lui recommanda de ne pas aller à l'est de cet homme, car le vent d'Ouest fréquent lui communiquerait la lèpre, mais de marcher à l'ouest du malade.

On a enseigné (§ 9) : on devra éloigner les oignons des plants de porreaux (pour ne pas leur nuire) ; mais R. Eleazar b. R. Simon permet de les laisser à côté. R. Jacob b. Dossaï dit au contraire (que le préopinant n'est pas en opposition avec la Mischnâ, qui s'exprime à l'inverse) : des termes mêmes de ces divers enseignements il résulte la réciprocité d'interdit, et comme il faut éloigner les porreaux des oignons, il faut de même éloigner les oignons des porreaux [2]. — Il faut aussi « éloigner la moutarde des abeilles » ; car, dit R. Abahou au nom de R. Yossé b. Hanina, les abeilles en butinant dans ce voinage contractent un mauvais goût, et en touchant ensuite le miel elles le gâtent.

10 (11). Un arbre doit être éloigné du puits du voisin à la distance de 25 coudées [3] ; le caroubier et le sycomore doivent en être éloignés de 50 coudées, soit que l'arbre et le puits se trouvent au même niveau, soit que l'un se trouve à un niveau plus élevé que l'autre. Si le puits a été creusé avant la plantation de l'arbre, celui qui l'a planté doit le couper, et le propriétaire du puits lui paye la valeur de l'arbre ; si l'arbre est plus ancien, on n'est pas obligé de le couper. S'il a des doutes sur la date relative de l'arbre et du puits, on n'est pas obligé de le couper. R. Yossé dit : quand même le puits serait plus ancien que l'arbre, celui qui l'a planté n'est pas obligé de le couper ; car il a le droit de planter chez lui, comme son voisin peut creuser dans son domaine.

(12). Il ne faut pas planter un arbre près du champ de son voisin, à moins de laisser un intervalle de 4 coudées [4]. Cela s'applique aux vignes ainsi qu'à tout arbre. S'il y a une haie entre les deux champs, chacun des deux voisins peut planter jusqu'à la haie. Si les racines d'un arbre s'étendent dans le champ du voisin, le voisin peut les couper, jusqu'à la profondeur de 3 palmes, pour qu'elles n'arrêtent pas la charrue. S'il

1. Tossefta, ch. 1. 2. En fait, le sol sera au premier occupant, et le nouvel arrivant devra se tenir à une distance telle qu'il ne nuise pas au voisin. 3. Cf. tr. Schebiith, I, 2. 4. De cette façon, lorsqu'il cultivera son champ avec la charrue, autour de l'arbre, il ne s'expose pas à entrer dans le champ voisin.

veut creuser dans son champ un puits, ou une fosse, ou une grotte, il peut couper les racines plus profondément et garder le bois pour lui.

11 (13). Si un arbre penche dans le champ du voisin, le maître du champ peut couper de ses branches tout ce qui met obstacle à la marche des bœufs et de ce qu'il faut pour labourer le champ ; si c'est un carroubier ou un sycomore, le maître du champ peut couper en droite ligne [1] tout ce qui se trouve au-dessus de son champ ; si c'est un champ que l'on arrose avec de l'eau des sources, on peut couper de tous les arbres en droite ligne ce qui se trouve au-dessous du champ [2]. Abba Saül dit : Si c'est un arbre quelconque qui ne porte pas de fruits, on peut couper en droite ligne tout ce qui se trouve au-dessus du champ.

(14). Si un arbre étend ses branches sur la voie publique, on est obligé d'en couper jusqu'à une hauteur telle qu'un homme monté sur un chameau puisse passer. R. Juda indique la hauteur d'un chameau chargé de filasse, ou de faisceaux de branches. R. Simon dit de couper tous les arbres en droite ligne, pour éviter que le branchage, formant tente, ne soit une cause de propagation d'impureté [3].

Les rabbins prescrivent de « couper l'arbre planté près du puits » (§ 10) ; car, dit R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Lévi, ils allèguent pour motif que l'existence du monde tient à celle des puits (comme ils sont indispensables, il faut sacrifier en ce cas l'arbre). Simon b. Aba dit au nom de R. Yohanan : R. Yossé (qui permet de laisser subsister l'arbre en ce cas) réplique aux autres sages que s'ils attribuent l'existence du monde à la présence des puits, il est d'avis de rattacher aussi l'existence du monde aux arbres (ils concourent aussi à la vie de l'humanité). — Si l'on a greffé, est-il dit, un plant d'un voisin sur son propre arbre, on n'apportera pas au Temple les prémices des fruits d'un tel plant [4]. Sur quoi, l'on a enseigné qu'on offrira les prémices si la greffe a été autorisée par le voisin ; selon R. Yossé, au nom de R. Amé, il faut que cette autorisation soit donnée pour toujours, non pour un moment ; selon R. Yona, au contraire, même l'autorisation momentanée suffit, invoquant à l'appui de cet avis les termes de notre présente Mischnâ qui dit : « s'il veut creuser dans son champ un puits, ou une fosse, ou une grotte, il peut couper les racines profondément et garder le bois pour lui ». Or, ce dernier point, de « garder le bois », indique une autorisation momentanée. Que réplique à cela R. Yossé ? Selon lui, il y a une distinction à établir, en ce que les racines ont toujours l'habitude de se déplacer après être coupées ; c'est donc pour toujours, à l'encontre de la greffe, et par suite les racines n'influent pas sur la règle des prémices. Et c'est bien raisonné, fut-il ajouté, car si cette

1. Littéralemeut : selon le poids (du fil à plomb). 2. Leur ombre, dit Raschi, est nuisible à ces sortes de champs. 3. Si un fragment de mort se trouvait au-dessous, tous les passants seraient contaminés et considérés comme impurs. 4. Tr. Biccourim, I, 1.

question était essentielle pour l'offre des prémices, personne ne pourrait les apporter au Temple, puisqu'il y a échange continuel entre les racines d'un tel avec celles de tel autre, et réciproquement; voilà pourquoi, dit R. Yassa au nom de R. Yohanan, la question des racines n'influe en rien sur les prémices.

R. Jonathan (§ 11) était un juge bien apte à ce titre, comme le prouve ce fait: près de lui il y avait un romain qui était son voisin aux champs et à la maison; R. Jonathan avait un arbre qui penchait sur la propriété de ce romain. Un jour, on lui soumet un cas en litige au sujet d'un arbre qui est penché sur le bien du voisin: il dit aux plaideurs de revenir le lendemain pour connaître sa décision. En l'entendant le romain se dit: « à cause de moi, le rabbi n'a pas voulu énoncer sa sentence (à cause de son arbre); demain, je vais couper les branches de l'arbre qui s'étendent au-dessus de mon bien, et je verrai, d'après sa sentence énoncée, s'il juge tous les plaideurs autrement que lui-même; en ce cas, il ne mérite pas d'être considéré comme homme intègre ». Vers le soir, R. Jonathan fit chercher son ouvrier jardinier, lui donnant l'ordre de couper toute la partie sise au-dessus du bien de son voisin le romain. Le lendemain matin, le rabbi reçut le plaideur de la veille et lui dit qu'il doit couper la partie de l'arbre qui penche sur le bien du voisin. Mais, lui dit le romain, dans quel état est le tien? Va voir, lui repondit le rabbi, comment mon arbre se comporte à ton égard. Le romain sortit, vit le changement opéré, et s'écria: Béni soit le Dieu des Juifs (qui leur inspire la justice)! A ce même R. Jonathan une femme (en instance pour un procès) vint offrir des figues: Je t'en prie, lui dit-il, si tu as apporté ces fruits à découvert, remporte-les aussi à découvert (laisse voir que tu les remportes); si tu les as apportés couverts, rempore-les de même en les couvrant, afin que les gens ne puissent pas supposer que tu m'as offert de l'argent et que par contre, je t'ai fait présent de figues (il avait à cœur d'écarter tout soupçon). R. Hanina étant allé voir R. Jonathan dans son jardin, le rabbin offrit des figues au visiteur. En partant, R. Hanina vit un arbre portant des figues blanches, dites Bath-Sebâ (septenaires, d'une espèce supérieure), et il demanda au maître pourquoi il ne lui avait pas offert de celles-là (écartant toute idée d'avarice)? C'est que, répondit R. Jonathan, elles sont à mon fils (libre à toi d'en prendre). Pourtant R. Hanina n'en goûta pas, par crainte de commettre un vol à l'égard du fils (absent). — R. Yassa dit au nom de R. Yohanan: l'avis de R. Simon dans notre Mischnâ (au sujet de la crainte de propager l'impureté) sert de règle; et tous le reconnaissent ainsi, ajoute R. Hiya au nom de R. Yohanan.

CHAPITRE III

1. Il y a présomption de possession pour les maisons, les puits, les fossés, les cavernes, les bains, les colombiers, les pressoirs, les champs arrosés par des sources, les esclaves, et tout ce qui produit des fruits

constamment [1] ; la présomption de tous ces objets est de 3 ans accomplis du jour au jour. La possession d'un champ arrosé par la pluie [2] est également de 3 ans, mais non pas de trois années entières.

(2). Il suffit, d'après R. Ismaël, que le défendeur l'ait cultivé, pendant les 3 derniers mois de la première année, pendant la deuxième année entière et pendant les 3 premiers mois de la 3e année, en tout 18 mois ; d'après R. Akiba, il suffit même que le défendeur l'ait eu en possession un mois de la 1ere année, la 2e année entière, et 1 mois de la 3e année, en tout 14 mois. R. Ismaël dit : les 18 mois dont j'ai parlé sont nécessaires pour un champ de culture (dont tous les produits se récoltent à la même époque) ; mais quand il s'agit d'un champ couvert d'arbres [3], si le défendeur a récolté le blé, cueilli les olives et les figues, ces trois récoltes comptent pour 3 ans.

D'où sait-on qu'il y a présomption de possession au bout de 3 ans ? R. Yohanan répond : nous avons appris par ceux qui se sont rendus à Ouscha [4], que l'on déduit cette règle de celle relative au bœuf dangereux (déclaré tel après 3 reprises). R. Yossé dit : cette règle même, de considérer un bœuf comme dangereux après la 3me reprise, émane de R. Juda, qui dit plus loin (§ 3) : « La loi exige pour la présomption une possession de 3 ans pour le cas où le propriétaire serait en Espagne, Ἱσπανία, éloigné de son pays à la distance d'une année de marche ; il faut alors que le possesseur possède le champ pendant une année (pour que tous les habitants du pays le sachent), puis une 2e année pour qu'un voyageur arrive dans le pays où se trouve le propriétaire, et lui annonce l'usurpation de son champ, enfin une 3e année pour que le propriétaire puisse revenir faire opposition à cette occupation illégale. » Simon b. Aba dit au nom de R. Yohanan [5] : Celui qui vend une maison à son prochain lui en transmet l'acquisition par la remise de la clef. R. Amé dit au nom de R. Yohanan : on acquiert une maison d'autrui dès que l'on y emmagasine des fruits. Toutefois, dit R. Samuel b. Isaac, il faut qu'il s'agisse de fruits qu'il est d'usage d'entasser dans la maison. R. Yohanan dit au nom de R. Yanaï : celui qui vend un puits à son prochain en transmet l'acquisition en livrant le seau qui y est attenant. R. Josué b. Lévi dit au nom de Resch Lakisch : Celui qui vend du menu bétail à son prochain le lui fait acquérir, en livrant le guide (qui entraîne le troupeau). Qu'entend-on par là ? Selon les uns, c'est la houlette [6] ; selon d'autres, c'est la clochette, πανδοῦρα ; selon d'autres enfin, c'est un grand bouc. — Resch Lakisch dit au nom de Bar Qappara : celui qui achète de son prochain un terrain de sépulture l'acquiert, pour une case entière, dès qu'il a enterré un mort dans une case ; lorsqu'il

1. V. J., tr. Qiddouschin, I, 3 (t. IX, p. 217). 2. Il ne donne de fruits, selon Raschi, qu'une fois l'an. 3. Les produits, dit Raschi, se récoltent à des époques différentes, comme les raisins, les olives et les figues. 4. Voir J. Derenbourg, Essai, etc., p. 388. 5. J., tr. Qiddouschin, I, 4. 6. Ci-dessus, tr. Baba qamma, X, 9.

a enterré 3 morts dans 3 cases différentes de ce sol, il y a présomption d'acquisition pour tout le terrain.

« Pour les esclaves », est-il dit ici. R. Simon, frère de R. Juda b. Zabdi[1], dit au nom de Rab (pour l'Assouf) : tant qu'un enfant est abandonné dans la rue, il suffit de l'attestation du père ou de la mère (d'un seul) pour affirmer son identité ; mais dès qu'il a été recueilli, il faut 2 témoins pour constituer son état civil, admettant comme valable le double témoignage des parents. Mais, demanda R. Abahou, pourquoi faut-il le double témoignage des 2 parents? Soupçonne-t-on quelqu'un d'attester qu'un tel est son fils, si ce n'est pas? Un tel soupçon est possible à l'égard d'un enfant de prosélyte, recueilli dans le but d'hériter de ses biens. R. Simon ajouta : Tous nos rabbins de la captivité peuvent aussi attester, et nous l'avons entendu formuler par R. Ada b. Abouha, qu'une fois l'enfant recueilli, il faut le double témoignage. R. Ḥisda dit : il est vrai qu'avant d'être recueilli l'enfant pourra être reconnu pour sien par un seul des parents, lorsqu'il ne peut pas encore se déplacer seul ; mais dès qu'il le peut, cela ne suffit plus. Ainsi a dit R. Yoḥanan : pour les veaux et ânons qui sautent d'un endroit à l'autre, il n'y a pas présomption de possession (en raison du déplacement, il peut y avoir confusion avec d'autres).

R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : si entre 2 champs des biens abandonnés d'un prosélyte (qu'il suffit d'avoir émondés pour les acquérir) il y a un sentier étroit de séparation, et si l'on a sarclé l'un avec l'intention d'acquérir aussi l'autre, non le chemin de séparation, on aura seulement acquis le 1er champ, non le second.

R. Zeira demanda en présence de R. Yossé[2] : Qu'arrive-t-il si l'on se propose d'acquérir le sentier étroit de séparation entre les 2 champs? Il n'y a pas répondu. R. Hisda dit : pour les biens d'un prosélyte, si en l'émondant l'on a pris possession de la partie septentrionale en vue d'acquérir la partie septentrionale, ou la partie méridionale en vue d'acquérir la partie méridionale, sans appliquer son attention à acquérir la partie médiale, la partie septentrionale se trouvera seule acquise, non la partie méridionale (comme pour le sentier de séparation entre 2 champs d'un prosélyte). On enseigne plus loin (V, 9) : Celui qui achète du lin à son prochain ne l'acquiert qu'après l'avoir déplacé ; de ce qui adhère encore à la terre il suffit d'avoir détaché une parcelle pour acquérir l'ensemble ; selon Samuel, on n'acquiert alors que ce qui est détaché. R. Abdimé le marcheur (allant souvent à Babylone) dit : l'avis de Samuel se rapporte seulement aux biens d'un prosélyte (alors, la pensée seule du possesseur actuel ne suffit pas). R. Ḥisda observa au nom de R. Isaac : est-ce à dire que cette restriction a été émise par R. Abdimé pour que l'on n'objecte pas l'avis opposé de la Mischnâ, disant qu'il suffit d'avoir arraché une parcelle pour acquérir le tout? Ce n'est pas, et l'avis de Samuel se rapporte à n'importe quel bien. R. Ḥisda dit : lorsque quelqu'un dit à autrui d'attirer un animal pour constituer l'achat, l'animal lui

1. J., tr. Qiddouschin, IV, 2 (t. IX, p. 281). 2. Même traité, I, 5 (p. 228).

sera acquis de ce fait ; s'il lui dit d'acquérir ainsi ses petits, la transmission sera valable; mais s'il lui dit d'acquérir l'animal avec ses petits, l'acquisition ne sera pas accomplie. Toutefois, dit R. Nassa, c'est vrai lorsque la bête ne porte pas (n'est pas enceinte) : mais lorsqu'elle porte, les petits font partie intégrante de la mère, comme un de ses membres (et la transmission est loisible) — [1].

Là (§ 2), dit Samuel, la Mischnâ exprime l'avis de R. Ismaël et R. Akiba : mais selon les autres sages, si quelqu'un a entrepris en 5 années successives la moisson, la vendange et la cueillette des olives, il y a présomption qu'il est le vrai propriétaire du champ. De même, Rab dit que la Mischnâ exprime l'avis de R. Ismaël et R. Akiba ; selon les autres sages, il faut 3 années complètes, jour pour jour. R. Samuel b. Nahman dit au nom de R. Jonathan : le désaccord d'opinion au sujet des 3 ans de possession se renouvelle pour les années de sécheresse [2] prédites par Elie (I Rois, XVII, 1, XVIII, 1).

3. La Palestine, par rapport à la possession, est divisée en 3 parties, savoir : la Judée, la Pérée, et la Galilée. Si donc le propriétaire d'un champ se trouve p. ex. en Judée, et si un autre prend en possession le champ qui se trouve en Galilée et dit qu'il l'a acheté (en se fondant sur les 3 ans de la possession comme d'une présomption), ou bien si le propriétaire se trouve en Galilée et un autre prend en possession le champ qui se trouve en Judée, une telle prise de possession est de nulle valeur, sauf si le propriétaire se trouve dans le même pays que le champ. R. Juda dit : la loi exige une possession de trois ans pour le cas où le propriétaire serait au loin, p. ex. en Espagne, éloigné de son pays à la distance d'une année de marche; il faut alors que le possesseur possède le champ pendant une année (pour que tous les habitants du pays l'apprennent) ; puis une 2e année pour qu'un voyageur arrive dans le pays où le propriétaire se trouve, et lui annonce l'usurpation de son champ, et une 3e année pour que le propriétaire puisse revenir faire opposition à cette occupation illégale.

Rab dit : la restriction de la Mischnâ, que pour la validité de la présomption de possession «le propriétaire doit se trouver dans le même pays que le champ», est applicable à l'époque du brigandage, où il y a de fréquents déplacements. Rab dit : sur les biens de celui qui fuit (et qui, se cachant, ne peut empêcher la prise de ses biens), il n'y a pas de droit de possession, pas plus qu'il n'y en a d'un pays à l'autre (si, étant dans une province, on prend en possession le champ situé dans une autre province) ; selon Samuel, dans l'un et l'autre de ces cas, la présomption de possession est admise. R. Nahman b. R. Isaac dit qu'un texte biblique confirme l'avis de Samuel qu'il y a droit de possession sur les biens du fuyard, en disant (II Chroniques, VIII, 6) : *Le roi lui donna un*

1. Suivent 2 passages déjà traduits, le 1er au tr. Demaï, VI, 3 (t. II, p. 197), le 2e au tr. Qiddouschin, IV, 2 (ibid). 2. V. Midrasch Rabba sur Lévitique, ch. 19.

eunuque (serviteur) ajoutant de lui restituer tous ses biens (la Sunamite ayant fui au pays des Philistins, à cause de la famine, ses biens étaient abandonnés ; et pourtant le roi dut donner l'ordre de les restituer, parce qu'en principe, elle n'y avait plus droit). R. Eléazar dit: si même on se trouve placé dans l'un de 2 municipes, πτόλις (pour πόλις), comme Selomi et Nebiro séparés l'un de l'autre par le Jourdain (bien distincts, malgré leur proximité respective), et de là on voit qu'un individu prend possession de votre champ, pendant que l'on se tient sur son propre champ, cette prise de possession est nulle ; il faut, pour la faire valoir, se trouver dans la même ville et la même province. — [1].

R. Yossé b. Ḥanina demanda à. R. Yoḥanan : est-ce que la protestation du propriétaire contre l'usurpateur devra être faite par devant le tribunal pour valoir en droit? C'est inutile, dit R. Yossa au nom de R. Yoḥanan (il suffit de la faire devant 2 témoins). Selon une autre version, R. Yossé b. Ḥanina demanda aux disciples de R. Yoḥanan si une telle protestation devra être formulée devant le tribunal pour devenir légale : R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan que c'est exigible devant le tribunal. Selon Samuel, le propriétaire n'eût-il fait sa réclamation que devant les ouvriers de l'usurpateur (qui ne le lui diront peut-être pas), elle suffit pour être valable. Faut-il que le réclamant proteste à chaque période de 3 ans, ou une seule protestation suffit-elle ? Elle suffit, comme le prouve ce fait : A Guidal b. Benjamin il était arrivé qu'un usurpateur s'était emparé de son champ ; après une première protestation, il ne la renouvela plus, et la cause fut portée devant Hilqia b. Toubi, R. Houna, et Hiya b. Rab. Ce dernier dit à ses collègues : mon père (Rab) a décidé qu'après une réclamation faite pour la prise de possession pendant les 3 premières années, il n'est pas nécessaire de la renouveler. En effet, on a enseigné[2] : Si quelqu'un mange les produits d'un champ d'autrui pendant six ans, bien qu'aux trois années le propriétaire ait protesté, et à la fin des 6 ans l'usurpateur prétend que le champ lui a été vendu ou donné, lorsque c'est là le premier argument (si, jusque là, l'usurpateur n'avait pas fait valoir de raison), la prise de possession sera nulle ; car une prise de possession non soutenue par des arguments juridiques dès le principe, est nulle. Samuel dit[3] : si nous agissons ainsi (sans mieux approfondir la question de droit), nous ne laisserons aucun répit aux grands docteurs en Israël (il n'y a pas de doute à cet égard).

4. La possession d'un immeuble n'a aucune valeur, si le possesseur ne dit pas de quel droit il a possédé l'immeuble ; ainsi, lorsqu'un individu dit à un autre : « que fais-tu dans mon domaine? » et l'autre répond « je l'ai possédé le temps légal de la présomption, parce que tu me l'as vendu, ou donné, ou parce que ton père me l'a vendu ou donné », l'argument a une valeur légale[4]. Mais si le défendeur répond : « je l'ai

1. Suit un passage traduit tr. Yebamoth, XII, 1 (t. VII, p. 170). 2. Tossefta ch. 2. 3. Comp. ci-dessus, tr. Baba mecia', V, 1. 4. Il prouve que le posses-

possédé le temps légal, parce que personne n'y a mis d'opposition », la possession est de nulle valeur (et ce propriétaire reprend son bien). Si le défendeur répond : « je l'ai possédé le temps légal, parce que je l'ai hérité de mon père », l'argument est valable, et l'on n'est pas obligé de dire de quel droit son père l'a possédé (car les enfants peuvent ignorer les affaires de leur père)[1].

5. [Les ouvriers qui travaillent dans les champs], les associés, les fermiers et les tuteurs ne peuvent pas invoquer la possession comme preuve d'achat du champ cultivé par eux. Le mari ne peut pas l'invoquer comme preuve d'avoir acheté le champ de sa femme, cultivé par lui, ni la femme ne peut l'invoquer pour le champ de son mari, ni le père pour les biens de son fils, ni le fils pour ceux de son père. Toutefois, celle d'une certaine durée (d'ordinaire 3 ans) s'applique seulement au cas où un individu est un possesseur de l'immeuble[2]. Mais si l'individu ne possède pas encore le champ[3], savoir si l'on reçoit un immeuble en don, ou si les frères se partagent l'héritage, ou si chacun veut faire l'acquisition définitive de sa part, ou si l'on veut faire l'acquisition des biens d'un étranger qui est mort sans héritiers (lesquels biens, par conséquent, appartiennent au premier venu), dans tous les cas, on peut en faire l'acquisition définitive, aussitôt qu'on a fait un acte de prise de possession, p. ex. si l'on a clos la maison, ou si on l'a entourée d'un mur, ou fait une ouverture, si peu que ce soit.

Samuel dit : on n'admet pas dans le texte mischnique la catégorie des associés. Est-ce à dire qu'ils ne sont pas sujets à la règle de la présomption de possession ? Samuel n'a-t-il pas dit que si l'un des associés va seul planter dans le sol commun, il est considéré comme ayant planté dans le sol d'autrui ? (N'est-ce pas dire que l'associé ne peut pas seul prendre possession, et qu'il est considéré comme le fermier du bien d'autrui) ? Il est vrai, fut-il répondu, que l'associé a des droits limités lorsque l'autre associé est présent (en ce cas, chacun d'eux cultive séparément sa part du champ), et lorsque Samuel s'étonne de ce que l'on mette en doute le droit de l'associé à prendre possession, il s'agit d'un côté du sol dont l'autre associé est absent (en raison de la prise de possession par un seul de tout le champ, durant les 3 ans, l'argumentation de la vente d'un côté du sol est admise). A la place de la catégorie non admise par Samuel dans la Mischnâ, laquelle faut-il lui substituer ? Celle des ouvriers et celle des brigands (leur prise de possession est nulle). Si un propriétaire voyant son

seur l'a achete, ou reçu en don ; sans quoi, l'ancien propriétaire ne le lui aurait pas laissé sans opposition. 1. La Guemara sur ce § est traduite au tr. Kethouboth, II, 2 (t. VIII, p. 24). 2. Il invoque son état comme preuve d'acquisition légitime, faite depuis longtemps. 3. Aucune durée n'est exigible si l'on veut acquérir le champ, sans l'acheter. 4. Le long espace de temps passé sur le sol pour un travail ne constitue pas la prescription. 5. Si même ceux-ci invoquent

esclave auprès de l'ouvrier, ou son linge chez le blanchisseur, réclame à l'un son esclave, ou à l'autre son linge, et l'ouvrier prétend avoir reçu l'esclave en don (pour lui enseigner son métier), ou le blanchisseur prétend avoir acheté le linge, cette assertion ne suffit pas à constituer la possession ; mais si le propriétaire voit son bien aux mains d'un tiers, qui prétende le tenir de l'ouvrier ou du blanchisseur, lequel argue avoir reçu l'ordre de vendre l'esclave, ou de donner le linge, on le croit et la prise de possession sera valable.

Pour « les fermiers », est-il dit, il n'y a pas de durée constituant la possession. C'est vrai, dit R. Houna, pour le fermier constant, non pour celui qui l'est momentané. R. Yohanan et Resch Lakisch disent tous deux que même le fermier momentané ne peut pas prendre possession par suite de l'occupation prolongée, car le propriétaire peut dire que par satisfaction de sa gestion il l'a laissé là longtemps, tout en l'ayant engagé seulement en principe pour un moment. Ailleurs (à Babylone), on a dit : le fermier auquel le propriétaire est accoutumé) ne peut pas arguer de la durée de possession pour acquérir le champ ; mais le fils du fermier peut invoquer cet argument. R. Yohanan et Resch Lakisch disent tous deux : comme le fermier même, le fils de fermier ne peut pas arguer de la durée de possession pour prétendre acquérir le champ, car le propriétaire du champ peut encore répliquer : par suite de la satisfaction que m'a procurée le père, j'ai laissé longtemps le fils en possession de mon bien, que je revendique. Or, R. Yohanan a dit : un fermier qui succède à un autre fermier ne peut pas faire valoir la durée de possession, car c'est l'usage des fermiers de se nommer des successeurs.

En vérité, l'homme généralement gère les biens de sa femme ; il n'y a pas lieu de ce fait d'invoquer le droit de prescription, et s'il est dit : « le mari ne peut pas l'invoquer comme preuve qu'il a acheté le champ de sa femme cultivé par lui », c'est vrai tant qu'elle vit ; mais une fois qu'elle est morte, le mari peut faire valoir le droit de prescription contre les héritiers de la défunte. « Ni la femme, est-il dit, ne peut l'invoquer pour le champ de son mari » ; c'est également vrai tant qu'il vit; mais après qu'il est mort, elle peut revendiquer le champ en vertu de la durée de sa possession. « Ni le fils, pour le champ du père, ni le père pour le champ du fils » ; pour l'un et l'autre, il s'agit aussi du vivant du propriétaire, mais après le décès de ce dernier, la revendication est admise.— Quant à l'érection d'un mur, ou l'ouverture d'une brèche, « si peu que ce soit », Rab dit : il suffit d'avoir réduit la brèche à moins de 10 palmes (pour simuler la clôture), ou de l'avoir agrandie au delà de 10 p. (pour qu'il y ait une ouverture). Selon Samuel, même en ouvrant où il n'y a pas lieu, ou en faisant une clôture où il n'y a pas lieu, il y a prise de possession. Aussi a-t-on enseigné : si l'acquéreur a négligé de prendre possession du bien, le vendeur peut le reprendre ; cet acte annule la vente, ou le don.

6. Si deux témoins ont déposé qu'un tel individu a possédé le champ

les témoins devant qui l'aveu de transmission a été fait, on dit que ceci a eu lieu par l'effet de la terreur.

d'un autre pendant 3 ans et l'on trouve que ces témoins sont faux, ils doivent payer au propriétaire toute la valeur du champ qu'ils ont voulu lui faire enlever. S'il y avait trois séries de deux témoins, chacune pour l'une des 3 années de possession, et ils sont démentis tous, chaque groupe paiera le tiers de la valeur du champ ; s'il y avait 3 frères, dont chacun dépose son témoignage pour une année, et un autre qui dépose pour tous les 3 ans, ils comptent pour 3 groupes séparés, et leur témoignage est admis. S'ils sont tous démentis, ces 3 groupes comptent pour un (en ce sens qu'ils ne paient chacun que le tiers de la valeur du champ).

7. Voici les choses pour lesquelles on peut invoquer la possession d'usage, et voici celles pour lesquelles on ne peut pas l'invoquer. Si un individu avait placé pendant trois ans sa bête dans la cour d'un autre, ou s'il y avait pendant 3 ans son four ou son moulin, ou s'il élevait ses poules dans la cour de l'autre, ou s'il y mettait son fumier, il ne peut pas invoquer la possession d'usage[1].

Mais si l'individu a fait dans la cour de l'autre une haie de séparation haute de 10 palmes pour sa bête, ou pour son four, ou pour son moulin, ou s'il a introduit ses poules dans la maison de l'autre, ou s'il a fait dans la cour de l'autre une élévation de 3 palmes, ou une excavation d'autant pour son fumier, il peut invoquer la possession d'nsage[2].

Les « témoins convaincus de faux doivent payer au propriétaire toute la valeur du champ » (§ 6) ; car on suppose le cas où le réclamant aura dit «que fais-tu dans mon champ ? Je l'ai en vertu des 3 années de prescription » si alors il ne peut pas confirmer son assertion de possession par témoins, l'usurpateur devra rendre, outre le terrain, les produits qu'ils en a tirés pendant les 3 années. Lors donc qu'après avoir produit des témoins confirmatifs de son droit ils ont été convaincus de faux, ceux-ci qui ont voulu contribuer à déposséder le véritable propriétaire, et, de plus, à ne pas lui faire restituer les fruits consommés pendant 3 ans, seront condamnés à payer le tout (ces 2 points). Il en résulte, dit R. Zeira[3], que le faux témoin ne devient pas seulement impropre à partir du moment de la conviction de faux en justice, mais par son dire même (rétroactivement).

Selon R. Eléazar (§ 7), les associés permettent d'ordinaire l'un à l'autre d'y élever des poules.

R. Yossé dit que la Mischnâ loin de s'exprimer ainsi dit : « Il leur est défen-

1. Tout cela, dit le commentaire, peut s'enlever à chaque instant ; le propriétaire de la cour peut donc dire : je l'ai permis jusqu'à présent, maintenant je ne veux plus le permettre. 2. Il peut dire à son voisin : tu m'as vendu ou accordé le droit de faire cet usage ; si tu ne me l'avais pas vendu ou donné, tu ne m'aurais pas laissé cet usage pendant 3 ans sans y faire opposition. 3. Ci-dessus, tr. Baba qamma, VII, 3 ; Cf. tr. Maccoth, I, 8. 4. J., tr. Nedarim, V, 1 (t. VIII, p. 195).

du à tous deux d'ériger dans la cour commune un moulin ou un four, ou un poulailler ». A ce sujet R. Eléazar dit : l'acte d'élever les volailles dans une cour qui ne vous appartient pas, constitue une présomption de possession (non dans la cour de 2 associés). Cet avis est bien fondé, ajoute R. Yossé, en vertu de ce dilemme : ou bien l'élevage a eu lieu avec l'autorisation du propriétaire, et celui-ci ne réclamera rien ; ou bien, l'élevage a eu lieu sans autorisation, mais aussi sans réclamation du propriétaire, ce qui équivaudra à une présomption de possession.

8 (6). On ne peut pas invoquer le droit de possession (même après 3 ans d'usage) d'une rigole d'eau aboutissant dans l'immeuble d'un voisin ; mais ce droit de possession est applicable à la place que le tuyau occupe. Il y a droit de possession pour une gouttière située dans les mêmes conditions. Il n'y en a pas pour une échelle égyptienne (courte), mais il subsiste pour l'échelle tyrienne (longue). Il n'y en a pas pour la fenêtre égytienne [1], mais il subsiste pour la fenêtre tyrienne ; on nomme fenêtre égyptienne l'espace si étroit que la tête d'un homme ne peut pas passer au travers. R. Juda dit : si elle est entourée d'un carreau de bois, même en étant trop étroite pour laisser passer une tête d'homme, on lui applique le droit de possession.

9. Tout pignon (s'avançant sur la cour d'autrui), ayant au moins une largeur d'un palme, constitue un bien avec droit de possession [2] dont le voisin peut interdire la présence [3] ; à moins d'un palme, il ne constitue pas un bien entraînant possession et ne peut pas être interdit.

Resch Lakisch dit (§ 8) : la possession d'une rigole d'eau ne suffit pas pour avoir la faculté de l'allonger ou de l'élargir (sans la permission du voisin) ; selon R. Yoḥanna, le droit de possession ne s'étend pas au côté entier (en ce sens que le possesseur de l'immeuble voisin a la faculté de faire dévier l'écoulement sans l'arrêter complètement). En effet, on a enseigné (à l'appui de ce dernier) : la présence d'une rigole comporte un droit de possession sur 4 coudées. Or on entend par là que sur ce côté entier (dans cette direction), le voisin ne peut pas s'y opposer : de même pour la rigole, la privation de possession s'applique à tout ce côté. On a enseigné aussi de même [4] : l'emplacement occupé dans la cour par la rigole est acquise à celle-ci ; mais le lieu de son écoulement dans la cour ne lui est pas acquis (le propriétaire aura la faculté de le détourner.

A l'école de R. Yanaï on a dit [5] (au sujet de l'échelle) : jusqu'à 3 marches, on ne le considère que comme escabeau ; au delà, c'est une échelle. Sous quel rapport a-t-on établi cette distinction ? Selon R. Ila, on l'a fixé

1. Cf. G. Hoffmann, dans la Zeitschrift fur alttest. Wissenschaft, 1882, p. 55.
2. Vis-à-vis de lui le propriétaire peut défendre de construire. 3. Avant son érection, le voisin peut empêcher la construction. 4. Tossefta, ch. 2. 5. J. tr. Sabbat, III, 6.

ainsi au nom de R. Yanaï par rapport à l'impureté (laquelle ne se propagera que sans escabeau) ; selon R. Ḥiskia, l'école de R. Yanaï s'est préoccupée de le question du droit de possession[1] ; enfin, selon R. Yossé, il s'agit du repos sabbatique. A la question faite[2] s'il est permis d'ouvrir une fenêtre égyptienne sur la cour de son associé, à une hauteur de plus de 4 coudées, il a été répondu que c'est permis, car on ne peut priver personne d'agir à cette élévation ; sur quoi R. Oschia dit : c'est vrai pour la cour ; mais en face du toit d'un voisin, celui-ci peut s'y opposer, à n'importe quelle hauteur (car il serait gêné par cette vue). Lorsque R. Oschia entendit professer cette règle, il rougit de ne pas être nommé et à ce sujet remarqua qu'il avait professé cet avis.

R. Ila dit au nom de R. Yanaï (§ 9) : dès qu'un pignon s'avance à l'étendue d'un palme, on peut le faire avancer en longueur autant que l'on veut, ou autant en largeur. Nathan b. R. Oschia adopte pour mesure d'extension permise l'espace qui sépare une maison de l'autre[3].

10 On n'a pas le droit d'ouvrir une fenêtre sur la cour de son voisin, quand même on aurait sa part dans cette cour. Si un individu a acheté une maison qui s'ouvre sur une cour, il n'a pas le droit d'y faire une autre porte pour qu'elle s'ouvre aussi sur une autre cour, quand même il aurait sa part dans cette cour.

(11). Si deux individus ont leurs maisons dans une cour qui leur appartient à tous les deux, ils ne doivent pas les ouvrir sur cette cour, ni une porte vis-à-vis de la porte du voisin, ni une fenêtre vis-à-vis de celle du voisin. Si la fenêtre était petite, on n'a pas le droit de l'agrandir sans la permission du voisin ; s'il n'y avait qu'une fenêtre, on n'a pas le droit d'en ouvrir une autre. Mais si le voisin demeure de l'autre côté de la rue, on peut ouvrir une porte vis-à-vis de celle du voisin, ou une fenêtre vis-à-vis de celle du voisin ; on peut aussi l'agrandir et en faire deux pour une.

D'une part, on semble dire (par la défense d'ouvrir sur une cour commune une porte vis-à-vis de la porte d'un voisin) qu'il est permis d'établir une porte vis-à-vis de celle d'autrui dans tout autre lieu ; tandis qu'il résulte au contraire de la fin qu'il est permis d'ouvrir aussi une porte vis-à-vis d'autrui, si ce dernier est « de l'autre côté de la rue », mais p. ex. dans une impasse fermée ce serait interdit ? Non, c'est permis dans une impasse (malgré la fréquence des passants), et ce n'est interdit que dans la cour commune. Mais n'a-t-on pas enseigné[4] : comme les habitants d'une même cour peuvent s'interdire réciproquement un usage gênant les autres (comme celui d'ouvrir une porte, dont la vue est un embarras), de même les habitants d'une impasse peuvent prononcer l'un envers l'autre le même interdit ? Cet avis n'est pas une

1. Jusqu'à 3 échelons, c'est un siège. 2. J., tr. Yebamoth, XII, 3 fin. 3. Cette phrase, selon le commentaire *Pné-Mosché*, devra être placée en tête du § suivant. 4. Tossefta, ch. 2.

opposition, dit R. Ila : dans notre Mischnâ, il est dit qu'il est permis d'ouvrir une porte sur une impasse, dans l'hypothèse que les habitants l'ont permis (ils ne peuvent plus s'y opposer) ; dans l'enseignement opposé, on suppose que l'autorisation des habitants a été refusée ; alors c'est défendu. Sur la suite du même enseignement (disant qu'il y a interdit réciproque, lorsqu'à côté du puits déjà existant dans la cour d'autrui ce dernier veut creuser un second puits), R. Yohanan ajoute : il y a là cette distinction à noter que le sol du jardin est sujet à être creusé [1]. Mais, objecta R. Nassa, n'arrive-t-il pas que l'on reconstruit les ruines ? (Puis donc qu'il peut arriver au propriétaire de la cour d'être dans le cas d'ouvrir là une porte, ne peut-il pas l'interdire au voisin ? Question non résolue). R. Jacob b. Aha dit que l'on a enseigné là (à Babylone) : si l'on ouvre une fenêtre sur le mur de la cour, se trouvant à 4 coudées de la place où se tient le voisin, il faut aussitôt boucher de la main droite ce que l'on a ouvert de la gauche. Que dire si le voisin assiste sans s'y opposer ? Il peut répliquer : cela m'amusait de te voir travailler en vain. Mais que dire s'il passe les moellons ? Il peut encore répliquer que c'était pour rire. Si 5 portes sont ouvertes l'une en face de l'autre, elles propagent l'impureté [2], l'ouverture fût-elle petite comme le trou d'une vrille. Ceci confirme le dire des architectes : une fenêtre ouvrant sur la chambre, στιβάδιον, a seulement pour but de donner du jour. La fenêtre qui n'a pas cette qualité, et par suite ne comporte pas la faculté d'acquêt, ne propage pas non plus l'impureté.

12. Il ne faut pas faire de fosses souterraines, ni puits, ni grottes, dans la rue ; R. Eléazar le permet, si une voiture remplie de pierres, peut passer là sans s'enfoncer [3]. Le maître d'une maison ne doit pas laisser les saillies de son mur [4] s'étendre jusque dans la rue [5] ; il peut le faire, s'il n'a pas élevé le mur à la limite de son domaine, mais en dedans, de sorte que les saillies ne s'étendent pas au de là de son domaine. Si un individu achète une maison dont les murs ont des saillies, il peut les laisser (il n'est pas obligé de les couper).

Si la maison achetée, « dont les murs ont des saillies », tombe en ruines, et le propriétaire veut la reconstruire telle qu'elle était, avec murs semblables, R. Yohanan dit que l'avantage de la modification est au profit des riverains (les murs ne devront plus avoir de saillies) ; Resch Lakisch n'en fait pas profiter les autres (le droit acquis est maintenu). A l'appui de chacun de ces avis, on peut invoquer un enseignement. En faveur de l'avis de R. Yohanan, il est dit plus loin (VI, 4) : « Si le champ de quelqu'un est coupé par la voie publique et le propriétaire a fermé cette voie en donnant une autre au public, les passants peuvent (à leur gré) se servir du nouveau chemin, ou de l'ancien » (de

1. En raison de la possibilité, on a la latitude de le permettre ou de le défendre ; mais ici, pour l'impasse, ladite ouverture est permise, en supposant qu'il s'agit du fait accompli. 2. Ibid., tr. Oholoth, ch. 4. 3. Cf. tr. Biccourim, I, 1 ; tr. Baba qamma, V, 9. 4. Littéralement : les pignons et le balcon, ξυστός. 5. Elles pourraient endommager les passants dans la rue.

même ici, par suite de la ruine, l'espace redevenu libre est pour ainsi dire acquis au public). D'autre part, un autre enseignement confirme l'avis de Resch Lakisch, en disant [1] : Si un individu achète une maison dont les murs ont des saillies, et elle tombe en ruine, le propriétaire a le droit de la reconstruire en son état primitif d'acquêt.

CHAPITRE IV

1. Si l'on dit vendre une maison, la pièce latérale [2] n'y est pas comprise, quoiqu'elle soit ouverte dans la maison; dans la voûte d'une maison n'est pas comprise non plus la pièce qui est en dedans (quoiqu'elle s'ouvre sur l'intérieur du clos), ni le toit s'il avait une balustrade haute de 10 palmes; selon R. Juda, n'y eut-il que la forme d'une porte n'atteignant pas la hauteur de dix p. elle n'est pas comprise dans la vente.

R. Nahum dit au nom de R. Hiya b. Aba : on ne comprend pas dans la vente l'enclos latéral, si celui-ci occupe un espace d'au moins 4 coudées carrées sur une hauteur de 10 coudées, outre que cet espace devra être couvert et clos (sans quoi, il est englobé dans le reste de la construction). Il est étonnant, dit R. Zeira, que R. Hiya b. Aba vous ait exposé tant de conditions réunies! — « Ni le toit, est-il dit, s'il avait une balustrade haute de 10 palmes » ; faut-il absolument une balustrade (pour constituer une place à part), ou si derrière la construction l'espace est occupé par des colonnes sur lesquelles des troncs καλινός, se trouvent en travers, en est-il de même ? On peut le savoir de ce qu'il est dit ensuite : « selon R. Juda, même la forme d'une porte n'atteignant pas la hauteur de dix palmes, ne sera pas comprise dans la vente » ; il en résulte que l'avis de R. Juda, relatif à la forme d'une porte, se réfère à l'avis de son interlocuteur exigeant absolument une balustrade haute de dix palmes (rien autre).

2. Si, l'on vend un bâtiment, la citerne n'est pas vendue, quoiqu'il ait été écrit dans l'acte qu'il vend le bâtiment avec sa profondeur et sa hauteur. Le vendeur est obligé d'acheter le droit de passer par le bâtiment pour arriver à sa citerne; telle est l'opinion de R. Akiba. Les autres docteurs disent qu'il n'a pas besoin de l'acheter. R. Akiba, d'accord avec les autres docteurs, dit que le vendeur n'a pas besoin d'acheter le passage, s'il a écrit dans l'acte qu'il vend le bâtiment, *excepté la citerne*. Si un individu vend la citerne à l'un, en gardant le bâtiment à un autre, R. Akiba dit que l'acheteur n'a pas besoin d'acheter le droit de passer par le bâtiment; les autres docteurs disent qu'il doit l'acheter (s'il ne l'ac-

1. Tossefta, ch. 2. 2. Ou : ce qui l'entoure comme un voile; Cf. tr. Nedarim, VII, 4.

chète pas, il sera obligé de passer par un autre chemin moins commode).

3. Si un individu vend une maison, il comprend dans la vente les choses fixes qui s'y trouvent comme la porte, ou le mortier ou la meule qui est fixe, στρόβιλος, mais non pas celles qui s'enlèvent comme la clef, ou le four, ou la meule mobile. S'il a dit qu'il vend la maison et tout ce qu'il y a dedans, toutes ces choses sont vendues, comme en vendant le four, le fourneau est inclus.

Pourquoi dans l'acte de vente est-il question de « profondeur et hauteur » (§ 2) si la citerne n'est pas compris? Cette stipulation permet à l'acquéreur de creuser où il veut, ou de surélever sa maison à son gré (non d'user de la citerne déja bâtie). R. Aba b. R. Houna dit au nom de Rab : on adopte pour règle l'avis de R. Akiba dans notre Mischnâ, qui équivaut à celui des sages interlocuteurs de R. Ḥiya dans une Braïtha (où ils disent que la vente faite libéralement est valable). Selon R. Zeira ou R. Jérémie au nom de Rab au contraire, l'avis prédominant de R. Akiba correspond à celui de R. Ḥiya, équivalant aux autres sages, qu'à Babylone on permute avec R. Akiba. —[1].

Il faut rectifier ainsi un passage de la Mischnâ (§ 3) : S'il vend une partie, savoir le mortier qui est creusé (dans le roc ou adhérent au mur), non posé là[2], etc.

4. Si un individu vend une cour, il a compris dans la vente les maisons, les citernes et les caves qui s'y trouvent, mais non pas les choses qui s'enlèvent; s'il a dit qu'il vend la cour avec tout ce qui est dedans, toutes ces choses sont vendues; cependant même dans ce cas, la maison de bains et le pressoir n'y sont pas compris. R. Eleazar dit : Celui qui vend une cour n'a vendu que l'air de la cour[3].

R. Isaac demanda comment, selon la pensée des sages, il faut entendre la Mischnâ ? S'agit-il de la vente simple d'une cour, comprenant dans les constructions, le puits, la citerne, et les grottes, à l'exclusion des objets mobiliers, ou bien ces derniers ne seront-ils exclus de la vente que si le vendeur a formellement dit vouloir céder la cour avec les parties construites, savoir le puits, la citerne, la grotte, tandis que si la vente avait été faite en termes vagues, les objets mobiliers y seraient-ils compris ? De même, R. Isaac demanda comment il faut entendre l'avis de R. Eleazar (à la fin)? Est-ce qu'en cas de vente indéterminée de la cour, on cède seulement l'air, et seulement lorsque le vendeur a spécifié vouloir la céder avec tout ce qu'elle contient, la vente comprendra toutes les constructions de la maison, avec le puits, la citerne et les grottes, à l'exclusion des objets mobiliers, ou bien même en ce cas les objets mobiliers sont-ils inclus dans la vente? Je ne doute pas, répond R. Yoḥanan,

1. Suit un passage traduit tr. Kethouboth, XIII, 7 (t. VIII, p. 155). 2. Tosefta, ch. 2. 3. Le jour qu'elle donne, non ce qui ouvre sur elle.

qu'il s'agit au commencement d'une vente indéterminée de la cour, et je le prouve par l'enseignement énoncé à l'école de Lévi[1], où il est dit : s'il y a là des portes ouvrant vers l'intérieur, elles seront considérées comme vendues ; si elles ouvrent vers l'extérieur, elles ne sont pas vendues ; si elles ouvrent dans les 2 sens, vers l'intérieur et vers l'extérieur, elles sont vendues (donc, hors de là, il s'agit d'une vente en termes vagues).

5. Si un individu vend un pressoir, il a compris dans la vente toutes les choses fixes qui s'y trouvent, savoir le bassin, la pierre de compression et le double tronc, ou piédestal [2], savoir les fourneaux, la roue (pour puiser) et les poutres ; s'il a dit qu'il le vend avec tout ce qui est au dedans, toutes ces choses sont aussi vendues. Selon R. Eleazar, la vente du pressoir implique la poutre de pression.

Le pressoir même qui ne comporterait pas une poutre de pression ne serait pas considéré comme tel (ne pourrait pas servir) ; comment donc admettre (selon le préopinant) que la vente du pressoir n'implique pas la poutre ? En effet, outre l'opinion de R. Eléazar (dans la Mischnâ) il a été enseigné [3] en son nom : celui qui vend un pressoir vend en même temps les cuves, les ustensiles afférents, les pierres à écraser, et la meule inférieure (fixe), non la meule supérieure, ni les sacs, ni les grandes bourses qui y sont jointes d'ordinaire ; ces derniers objets seront seulement inclus si le vendeur a déclaré à l'acquéreur qu'il lui cède le pressoir avec tout son contenu ; cependant, en aucun cas, on ne considère comme vendus les revêtements extérieur et intérieur du pressoir, ni le tronc durci, que celui-ci contient (comme base).

6. Celui qui vend à autrui un bain ne lui vend, ni les cloisons (ou planches), ni les sièges, ni le linge de bain, βχλανεῖον ; mais s'il déclare avoir vendu le bain avec tous les objets précités, le tout sera tenu pour vendu. En aucun cas, la vente ne comprendra les réserves d'eau, ni les amas de bois.

On a enseigné : celui qui vend un établissement de bains vend du coup les pièces intérieures et extérieures, la colonnade (ἥ βασιλική), la cheminée, κάμινος, et la guérite du servant de bain, *Olearius* (le frictionneur), mais ni la tourelle, ni la marmite (où l'on chauffe l'eau). Selon R. Simon b. Eléazar, l'emplacement réservé au maître du bain (balnearius) est compris ni dans la vente, non cel où se tient le servant, sauf le cas où le vendeur a déclaré céder le bain avec tout son contenu. Malgré cette extension, en aucun cas, la vente ne comprendra les réservoirs d'eau dont on se sert l'été et l'hiver, ni le magasin au bois. Si le vendeur a déclaré vouloir céder le bain avec tous ses ustensiles (le service complet), le tout sera considéré comme vendu.

1. Cf. ci-après, X, 6. 2. Pour le terme Mischnique בתולות (littéralement : les vierges), le commentaire offre deux équivalents en langue romane : איזמיילן (? *gemelli*) et שרוריש, *serors*. 3. Tossefta, ch. 2.

7. Si un individu vend une ville, il a compris dans la vente les maisons, les puits, les cavernes, les maisons de bains, les colombiers, les pressoirs, les jardins (destinés aux promenades, ou les champs qui entourent la ville); mais il n'a pas compris les objets mobiliers. S'il a dit qu'il vend la ville avec tout ce qui s'y trouve, il a vendu même les bestiaux et les esclaves qui y sont. R. Simon b. Gamaliel dit : Si un individu vend une ville, il a compris aussi dans la vente la douane, σημαντήρ.

La vente de la ville, dit R. Simon b. Gamaliel, comprend le douanier, mais non le gérant, οἰκονόμος [1], sauf le cas où le vendeur a déclaré qu'il la cède avec tout son contenu. Malgré cette extension, en aucun cas, on ne considère comme vendus ni les lignes de maisons voisines, ni les rocs (blocs de pierre) que l'on en extrait, ni les viviers (vivarium) contenant des bêtes sauvages ou des oiseaux, ou des poissons. Par lignes du voisinage, on entend la banlieue (ou les champs additionnels) et les hameaux suburbains. Quant à la partie séparée de la ville par un étang, ou un cours d'eau, selon les uns, elle est comprise dans la vente ; selon d'autres, elle ne l'est pas. Au dire de R. Ḥisda, ces 2 avis ne sont pas opposés : le premier se réfère à la partie sise dans la limite sabbatique (à 2000 pas) ; le 2e avis se réfère à la partie sise au delà.

8. Si un individu vend un champ, il a compris dans la vente les pierres nécessaires au champ [2], les échalas des vignes, les épis non moissonnés, une haie de joncs inférieure à la contenance d'un quart de *saa*, ou une guérite de gardien non pourvue de ciment (exposée à la dislocation), un jeune caroubier non encore greffé, un jeune plant de sycomores (tous objets annulés par leur peu de valeur) ; mais une telle vente ne comprend ni les pierres inutiles au champ, ni les échalas dont la vigne peut se passer, ni le épis moissonnés.

(9). Si un individu vend un champ, quoiqu'il ait dit qu'il le vend avec tout ce qui s'y trouve, il n'a compris dans la vente, ni une grande haie de joncs, ni la guérite cimentée, ni un caroubier greffé, ni un sycomore étendu, ni la citerne, ni le pressoir, ni le colombier, bien qu'ils soient vides ou pleins. Le vendeur est alors obligé d'acheter le droit de passer par le champ (pour arriver à la citerne, ou aux autres objets); telle est l'opinion de R. Akiba. Les autres docteurs disent qu'il n'a pas besoin de l'acheter. R. Akiba, d'accord avec les autres docteurs, reconnaît que le vendeur n'a pas besoin d'acheter le passage, s'il a spécifié lors de la cession qu'il vend le champ seul, excepté les dites choses. Si un individu cède à autrui (la citerne, ou le pressoir, ou le colombier, en gardant le champ), R. Akiba dit dit que l'acheteur n'a pas besoin d'acheter le droit

1. Selon la version de la Tossefta, ch. 2. qui a le mot אנקלמים, il s'agit peut-être du greffier, par dérivation de κάλαμος. 2. Après la moisson, on laisse les gerbes se dessécher, et on y met des pierres pour que le vent ne les enlève pas.

de passer par le champ. Les autres docteurs disent qu'il doit l'acheter[1].

(10). A toutes les choses susmentionnées, il est fait une réserve : elles ne sont pas comprises dans la vente du champ, mais elles sont comprises dans le don[2]. Si des frères se partagent entre eux les champs de l'héritage, celui qui prend le champ a droit à tout ce qui s'y trouve. Si un individu a acquis par l'acte de la prise de possession le champ d'un étranger mort sans héritiers, il a acquis tout ce qui s'y trouve. De même, celui qui le consacre au culte consacre en même temps tout ce qui s'y trouve. Selon R. Simon, celui qui consacre ainsi un champ n'a englobé dans cette consécration que le caroubier greffé (de valeur) et le sycomore étendu[3] qui se trouveraient sur ce sol.

A l'école de R. Yanaï on a enseigné que, par « échalas des vignes » on entend : ceux qui les divisent. R. Ḥiya le grand demanda : s'il y a là des morceaux de joncs divisés pour séparer les vignes, sont-ils tous considérés comme nécessaires ? De même, R. Isaac b. Tablaï demanda : s'il y a là des tablettes (tabula) de marbre à répartir entre les murs, sont-elles considérées comme vendues dans l'ensemble ? Enfin R. Juda b. R. Ismaël demanda : s'il y a là des briques destinées à former le cadre des fenêtres, font-elles partie de la vente ? (questions non résolues). R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan : une plate-bande de champ, d'un espace de 6 palmes au carré, constitue un terrain à part, et n'est pas comprise dans la vente totale. R. Yoḥanan dit qu'au sujet de l'achat d'un sycomore étendu[4], situé dans la possession d'un voisin, il y a discussion entre R. Ismaël b. R. Yossé et les autres sages : selon R. Ismaël b. R. Yossé, le sol est acquis en même temps ; selon les autres sages, le sol n'est pas acquis. Mais, demanda R. Hiya b. Aba, si le voisin a vendu tous les arbres de son champ en se réservant pour soi le sycomore situé au milieu, est-ce à dire que, selon R. Ismaël b. R. Yossé, le sol reste acquis au possesseur du sycomore (au 1er propriétaire), et non selon les autres sages (qui déclarent que le sol ne fait pas partie de l'arbre) ? D'autre part, R. Isaac b. Tablaï demanda : si le voisin a vendu tous les arbres, en spécifiant un olivier placé à tel endroit, entend-on par là que tous les oliviers de cet endroit sont vendus du même coup ? (Ou, la spécification de tel olivier en particulier vise-t-elle la vente de cet olivier seul, à l'exclusion des autres ?) Enfin, R. Judan b. R. Ismael demanda (au sujet de la vente d'une haie formée de joncs) : si quelqu'un a acheté plusieurs sortes[5] de joncs, et qu'au milieu il se trouve un cèdre aussi gros que ceux de la Palestine, ce dernier sera-t-il compris dans l'achat ? (questions non résolues).

« A toutes les choses sus mentionnées, il est fait une réserve en cas de vente,

1. Sauf à passer par un chemin moins commode. 2. Si quelqu'un donne son champ, toutes ces choses sont comprises. 3. De plein rapport, en toute maturité. 4. Accompagné de deux autres arbres, dit le commentaire. 5. Littéralement : trois sortes.

non applicable au don ». D'où vient cette distinction entre le vendeur et le donateur ? C'est que, dit R. Aba b. Tablaï au nom de Rab, le donateur est d'ordinaire plus généreux que le vendeur ; selon R. Samuel b. Nahman au nom de R. Jonathan, cela tient à ce que l'acheteur est d'ordinaire explicite à énumérer ce qu'il désire (donc, ce qui n'a pas été spécifié n'est pas acquis ; ce n'est pas le cas pour un don). Entre ces deux explications, quelle est la différence ? En cas de consécration, selon la première opinion, qui fonde la distinction sur la générosité du donateur, on peut faire valoir le même sentiment pour celui qui donne au culte ; mais, selon l'autre opinion, qui fait valoir l'exactitude de l'énumération, celle-ci est inapplicable à la consécration. La réserve faite, demanda R. Eléazar, est-elle applicable à toutes les ventes sus énoncées, ou ne se réfère-t-elle pas à l'achat du droit de passage ? On peut le savoir à l'aide de ce qu'il est dit : les frères qui se sont partagé l'héritage paternel ont droit réciproquement au chemin de passage (or, comme la Mischnâ parle du partage entre frères, après l'énoncé de la réserve au sujet du don, celle-ci ne se réfère pas au chemin de passage). Selon une autre version, R. Eléazar même résolut la question posée, en disant: « Si des frères se partagent entre eux les champs de l'héritage, celui qui prend le champ a droit à tout ce qui s'y trouve ; si un individu a pris possession du champ d'un étranger, il a acquis aussi tout ce qui s'y trouve, et de même la consécration d'un champ entraîne tout son contenu ; selon R. Simon, cette consécration englobe même le caroubier greffé et le sycomore étendu qui sont sur ce sol », tirant leur suc du terrain consacré (sans plus parler du passage). Or, selon ce dernier, en raison de ce qu'il n'est pas question du passage, les dits arbres profitent du sol sacré.

CHAPITRE V.

1. Si un individu vend un navire, il a compris dans la vente le mât[1], la vergue et l'ancre, ἐχενηΐς, avec tout ce qui est nécessaire pour la marche, mais il n'a pas compris dans la vente les esclaves (qui le conduisent), ni les grands sacs du bagage, ni le chargement, ἐνθήκη. S'il dit qu'il vend le navire avec tout ce qui s'y trouve, toutes ces choses sont vendues en même temps.

(2). Si un individu dit qu'il vend un char (carrum), il n'a vendu que la voiture, et non les mulets ; s'il dit qu'il vend les mulets, il n'a pas compris dans la vente la voiture. S'il dit qu'il vend un joug, il l'a vendu seul et non les bœufs ; s'il dit qu'il vend les bœufs, il n'a pas vendu le joug. R. Juda dit : il faut voir à quel prix il a vendu le couple (pour savoir ce qu'il comprend) : s'il l'a vendu pour 200 zouz, il est évident qu'il a compris les bœufs dans la vente, car on ne donne pas 200 zouz

1. Dans son commentaire arabe sur la Mischnâ, Maïmoni rend ce mot par קלע.

pour un joug seul. Les autres docteurs disent : le montant du prix n'est pas une preuve de ce que l'on vend.

(3). Si un individu vend un âne, son harnais n'est pas compris dans la vente. Nahoum le Mède dit que le harnais y est compris. R. Judah dit que tantôt le harnais est compris dans la vente, tantôt il n'est pas compris (cela dépend de la manière dont le vendeur s'est exprimé). Ainsi lorsqu'en présence d'un âne pourvu d'un harnais, l'acquéreur dit au propriétaire « vends-moi ton âne que voici », le harnais sera compris dans la vente ; mais si l'acquéreur dit : « vends-moi l'âne s'il est à toi », le harnais n'y est pas compris. Celui qui vend une ânesse cède en même temps l'ânon (l'on ne va pas sans la mère) ; mais si l'on vend une vache (dont on peut utiliser le lait à part), le veau n'est pas compris dans la vente. En vendant le monticule aux ordures, le fumier y est compris. En vendant le puits, on cède l'eau, comme en vendant un colombier, les pigeons y sont compris. En vendant la ruche, les abeilles sont comprises dans la vente. Celui qui acquiert les petits d'un colombier ne devra pas les enlever tous ; il laissera une première couvée sur place (pour ne pas détourner la mère), et prendra le reste. Celui qui acquiert une ponte d'abeilles (de l'année) prend tous les trois premiers groupes, puis en enlève un sur deux (sans dégarnir tout-à-fait la ruche). De même, celui qui achète les gâteaux de miel devra laisser deux gâteaux pour nourrir les abeilles qui restent. Enfin l'acquéreur des olives sur pied ne coupera pas les deux dernières branches, γορφίον, du bas.

On a enseigné[1] : le vendeur d'un navire cède en même temps l'échelle, *scala* (qui en fait partie), et la soute d'eau au fond ; mais il ne comprend dans la vente ni la cloison étanche ni l'enveloppe épaisse, ni le seuil, ni le cano ; selon Somkos, la vente comprend le canot[2]. — [3].

R. Samuel dit au nom de R. Jonathan : A celui qui veut en principe bâtir une ville, on accorde l'espace de 4 chemins vers les 4 points cardinaux. Quelle sera leur mesure, demanda R. Ḥanina devant R. Mena ? Auront-ils une largeur de 4 à 8 coudées, ou de 8 à 16 ? Ce sera de 8 à 16, fut-il répondu, afin que deux chars se croisant puissent passer librement.

2 (5). Si un individu achète 2 arbres dans le champ d'un autre,

1. Tossefta, ch. 4. 2. Selon le Lexique de J. Lévy, le דוגית (esquif, chaloupe, canot de marais), admis par Somkos, est le même que le dernier objet non compris dans la vente par le préopinant, sous le terme ביצית, et, selon notre lexicographe, ce dernier mot aurait été usité en Babylonie, et le précédent seulement en Palestine. Or, notre présent passage les cite tous deux tour à tour, avec le même sens, comme palestiniens. 3. Suivent 3 passages déjà traduits, le 1er, tr. Kilaïm, II, 6 (t. II, p. 240) ; le 2e, tr. Nazir, IX, 3 (t. IX, p. 187) ; le 3e, tr. Berakôth, II, 9 (t. Ier, p. 51). Cf. Graetz, ib. IV, 510.

il n'a pas acquis le terrain autour d'eux. R. Meir dit : le terrain est acquis. Si les branches s'étendent beaucoup, le propriétaire du champ n'a pas le droit de les couper ; ce qui sort du tronc appartient à l'acheteur des arbres; ce qui sort de la racine appartient au propriétaire du champ. Si les arbres se dessèchent, l'acheteur n'a pas le droit d'en planter d'autres à leur place (n'ayant pas le sol à lui).

(6) S'il a acheté 3 arbres, il a acquis le terrain qui leur est nécessaire ; si les branches s'étendent au delà de ce terrain, le propriétaire du champ peut exiger qu'on coupe ce qui dépasse le terrain de l'acheteur. Ce qui sort du tronc ou des racines appartient à l'acheteur ; si les arbres se dessèchent, l'acheteur a le droit au terrain (pour en planter d'autres à leur place).

A l'école de R. Yanaï on a enseigné : la partie qui est toujours à l'ombre (sous terre) constitue la racine ; celle qui est tournée vers le soleil (en haut) forme le tronc. R. Ḥama b. Ouqba dit au nom de R. Yossé[1] : le produit de la racine et du tronc est considéré comme étant de la racine ; mais ce qui sort du tronc seul est de l'arbre. R. Yoḥanan dit[2] : l'acquéreur de trois arbres achète en même temps le sol qui est entre eux, au dessous d'eux et aux alentours, dans l'étendue nécessaire à celui qui cueille des figues, ayant son panier à côté de lui. Quoi, s'écria R. Eléazar, un tel acquéreur n'a pas droit à un chemin de passage pour atteindre ses arbres (il doit payer ce droit à part), et il aurait droit en dehors de l'arbre à l'espace qu'occupe celui qui cueille les figues, ayant son panier à côté de lui (ce n'est guère possible).

3 (7). Celui qui vend la tête d'un animal de gros bétail ne vend pas pour cela les pieds, et de même en vendant les pieds, on ne vend pas la tête (tout est distinct). En vendant les poumons, on ne vend pas le foie ; en vendant le foie, on ne vend pas les poumons. Pour le menu bétail au contraire, en vendant la tête on ne vend aussi les pieds ; mais en vendant ces derniers, on ne vend pas la tête (part capitale). En vendant les poumons, on vend aussi le foie ; mais avec ce dernier (inférieur), on n'a pas vendu les poumons.

R. Isaac demanda : si quelqu'un a vendu (du menu bétail) la moitié de la tête, a-t-il vendu en même temps la moitié des pieds, ou vendant la moitié des poumons, a-t-il cédé aussi la moitié du foie ? (Ou n'est-ce vrai qu'en cas de vente totale ?) On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit[3] : l'acquéreur des pattes telles qu'elles sont (sans les peser), ou de la tête telle qu'elle, ou des intestins tels quels, devra remettre au cohen les parts

1. Tr. Maasseroth, IV, 6 fin. 2. V. J., tr. Schebiith, I, 2 (t. II, p. 327)
3. Tossefta au tr. Houllin, ch. 9.

sacerdotales (l'épaule, ou la mâchoire, ou l'estomac), sans pouvoir rien réduire de ce chef sur le prix convenu de vente ; celui qui achète un de ces membres au poids devra remettre au cohen les mêmes parts sacerdotales, mais en déduisant le montant sur la somme à verser au vendeur (donc, à défaut de vente au poids, le vendeur peut arguer avoir cédé la partie vendue, à consommer par le simple israélite, pour une moitié équivalente dans une autre part ; cela prouve que la vente d'une moitié équivaut à la cession d'une moitié correspondante).

4 (8). Il y a quatre catégories de vendeurs. Si un individu dit vendre du bon froment, et il se trouve que ce blé est mauvais, l'acheteur peut annuler la vente ; si le vendeur dit vendre du mauvais froment, et celui-ci se trouve être bon, le vendeur peut annuler la vente ; s'il dit vendre du mauvais ou du bon, et il se trouve que le froment est comme il a été annoncé, personne ne peut annuler la vente ; s'il dit vendre une sorte de marchandise, p. ex. rougeâtre, et il se trouve qu'elle est d'une autre sorte, p. ex. blanche, le vendeur ou l'acheteur peut annuler la vente ; il en est de même s'il dit vendre du bois d'olive, et il se trouve que c'est du bois de sycomore, ou vice-versa, ou s'il dit vendre du vin, et c'est du vinaigre, ou à l'inverse.

(9). Si l'acheteur des produits du champ, ou des fruits, a fait l'acte d'attraction, quoiqu'il ne les ait pas mesurés, il les a acquis : s'il les a mesurés, mais s'il n'a pas fait l'attraction, il ne les pas acquis. Si l'acheteur est intelligent, il peut louer la place de la marchandise (la marchandise lui sera acquise, parce qu'elle se sera trouvée dans son domaine). Si un individu achète du lin, il doit le soulever, ou le déplacer pour l'acquérir. Si le lin n'était pas encore arraché de la terre, l'acheteur peut l'acquérir s'il en arrache un peu.

(10). Un individu vend à un autre du vin ou de l'huile, et la marchandise, après que le prix a été convenu entre le vendeur et l'acheteur, est devenue plus chère ou moins chère ; si la mesure n'a pas encore été remplie, la marchandise appartient au vendeur (et ils peuvent annuler la vente) ; si la mesure est déjà remplie, la marchandise appartient à l'acheteur (et la vente est irrévocable). S'il y a un marchand intermédiaire entre le producteur et le consommateur, et que le producteur ait mesuré la marchandise dans le tonneau du marchand, la marchandise versée dans son tonneau lui est acquise ; alors si le tonneau se brise, et le vin ou l'huile s'écoule, le marchand subit le dommage. Quand un individu vend ce liquide, il doit ajouter à la mesure 3 gouttes. Si le liquide s'est amassé au fond de la mesure, après que le vendeur l'avait fait pencher, il peut garder ce liquide (l'acheteur y renonce). Le boutiquier n'est pas

obligé d'ajouter les 3 gouttes. R. Juda dit : le boutiquier n'est dispensé de cette obligation que le vendredi à la fin de la journée[1].

5 (11). Un individu envoie son petit enfant (en lui donnant un flacon et un *pondion*= 2 as) pour qu'il aille acheter chez le boutiquier de l'huile pour un *as*, le boutiquier verse dans le flacon de l'huile pour cette monnaie, et donne à l'enfant son flacon et un *as* en retour, puis l'enfant casse le flacon et perd la monnaie. Dans ce cas, le boutiquier doit payer pour le flacon, pour l'huile et pour l'*as* perdus[2]. R. Juda dit : le boutiquier est acquitté, car le père de l'enfant l'a envoyé pour qu'il prenne lui-même du boutiquier l'huile et la monnaie. Les autres docteurs, d'accord avec R. Judah, disent : si le boutiquier a laissé le flacon aux mains de l'enfant, il n'est pas obligé de payer la valeur du flacon brisé par l'enfant.

D'après la mesure de qui se règle-t-on (pour savoir si la vente est définitive, ou non) ? Si la mesure appartient au vendeur, il y a possession évidente de la part de ce dernier (en son domaine), et si c'est la mesure de l'acheteur, il y a possession évidente pour lui (la transmission est faite, et d'où vient le doute) ? Voici, répond R. Juda au nom de Samuel, ou R. Ila au nom de R. Juda b. Rabbi, comment il faut entendre la Mischnâ : lorsque le récipient appartenait à un tiers, qui l'a prêté un moment à l'acquéreur et au vendeur. On a enseigné que R. Juda dit : le vendredi soir, près de la nuit, on est dispensé de verser les gouttes, étant préoccupé du sabbat ; selon les autres sages, il faut en tous cas les verser. Pourquoi « le boutiquier n'est-il pas obligé » ? C'est, dit R. Judan, parce qu'il est écrit (Exode XXII, 15) : Si c'est un mercenaire[3], il sera tenu compte du salaire (le boutiquier le tire du profit de la vente, dont il ne faut pas le détourner).

(12). Le marchand, σιτώνης (qui achète du blé en gros pour le vendre en détail) doit nettoyer ses mesures une fois par mois. Au cultivateur qui ne vend que ses produits, il suffit de nettoyer ses mesures une fois par an. R. Simon b. Gamaliel dit au contraire : le marchand en gros devra les nettoyer une fois par an et le propriétaire tous les mois ; de plus, le boutiquier doit nettoyer ses mesures 2 fois par semaine, ses poids une fois par semaine, et la balance toujours avant de peser.

(13). R. Simon b. Gamaliel dit que tout cela se rapporte aux objets humides, non aux objets secs. En vendant il penchera la balance jusqu'à un palme, pour donner un peu plus de poids. S'il pèse juste, il doit

1. A ce moment, selon la Beraïtha, il est très occupé aux préparatifs du Sabbat.
2. Il a eu tort de les confier à l'enfant. 3. Littéralement (selon la traduction de M. le Gr. Rab. Wogue) : *Si la bête était louée, il l'a eue sous le bénéfice de cette location*. Pour les besoins de l'interprétation, l'exégète détourne ici ce verset du sens ordinaire.

ajouter 1/10 en surcroît, γραμμαί, d'une livre pour 10 livres de choses humides, et pour 20 livres, s'il s'agit de choses sèches.

(14). Dans les endroits ou il est d'usage de mesurer par des petites mesures (p. ex. un *cab*, ou un *log*), on ne doit pas mesurer par de grandes, (p. ex. avec un *saa* qui contient 6 cab, car l'acheteur y perd). Si l'usage prescrit de mesurer par de grandes mesures, on ne doit pas mesurer par de petites ; enfin si l'usage est de donner des mesures rases, on ne peut pas demander les mesures entassées ; si l'usage est d'entasser les mesures, on ne peut pas donner de mesures rases.

R. Aba b. Mamal dit : on doit pencher la balance presqu'à un palme, lorsqu'on est près d'atteindre le dixième en surcroît (qui est parfois dû). Comme il est écrit (Lévitique, XIX, 36) : *Vous aurez des balances justes, des poids justes*, un *epha* (ou mesure de solide) *juste, un hin* (ou mesure de liquide) *juste*, en ce sens qu'en usant de tels instruments on aura du profit, les sages ont conclu que, pour tout précepte portant à côté de lui sa récompense (comme en ce cas), le tribunal n'usera pas de contrainte. Mais comme il est dit (Deutéron. XXV, 15), *tu auras un poids juste et complet*, on sait l'obligation de nommer un inspecteur du marché, ἀγορανόμος ; comment donc admettre que le précepte relatif à la jutesse des poids et mesures ne soit pas obligatoire? Voici, dit R. Aboun b. Ḥiya, comment il faut entendre cet enseignement[1] : le tribunal n'est pas puni en cas de transgression (mais il doit y veiller). Le chef de la captivité (Exilarque) préposa Rab comme inspecteur, qui frappa les vendeurs pour avoir donné trop petite mesure, non pour excès de prix. L'exilarque le punit de la prison. R. Qarna se rendit alors auprès du chef et lui dit : le préposé dont les sages ont parlé veille aux mesures, non au prix. Mais, répliqua le chef, ce fonctionnaire n'est-il pas chargé de veiller aux deux? Va leur dire, répliqua l'intervenant, que l'inspecteur surveille seulement les mesures. Il sortit alors et dit : on emprisonne celui qui nous sert une macération de figues (l'enseignement le plus délicieux) !

CHAPITRE VI

1. Un individu a vendu des semences à un autre, l'acheteur les a semées, mais elles n'ont pas réussi. En ce cas, le vendeur n'est point responsable[2], quand même il a vendu les semences de lin (employées d'ordinaire pour la semaille, mais servant aussi d'aliment). R. Simon b. Gamaliel dit : s'il a vendu des semences de jardin qu'on ne peut pas manger, il est responsable[3].

1. V. B., tr. Houllin, f. 110. 2. Il peut dire : « Je te les ai vendues comme fruits alimentaires, non pour la semaille ». 3. Il devra rendre l'argent à l'ac-

(2). Si un individu vend à un autre les produits du champ, l'acheteur doit accepter un quart de kab de déchets mêlés à un *saa* de bon produit (= 1/24, un *saa* ayant 6 kab). Si l'on achète des figues, on doit en accepter un 0/0 de mauvaises ; en achetant une cave pleine de vin, on accepte 10 0/0 de mauvais tonneaux. En recevant des cruches de Saron, il faut compter de même 10 0/0 défectueuses, πίθος.

(3). Si un individu vend à un autre du vin, et si ce vin aigrit, le vendeur n'en est pas responsable ; mais s'il est connu que son vin devient toujours aigre, l'acheteur peut annuler la vente (arguer qu'il y a eu erreur).

Si le vendeur lui a dit : « je te vends du vin épicé » (bon à conserver), il faut que le vin se conserve au moins jusqu'à la Pentecôte suivante ; s'il vend du vin vieux, celui-ci devra être au moins de l'an passé ; enfin s'il vend du vin « très vieux », celui-ci devra avoir 3 ans de date.

(4). Si quelqu'un vend à autrui un emplacement pour la construction d'une maison, ou en vue des fiançailles de son fils, ou une maison de veuvage à sa fille, il construira sur 4 aunes de large et 6 de long, selon R. Akiba. R. Ismaël dit : c'est la place d'une écurie de bœufs, et pour la construire on adopte cette mesure. Une petite maison occupe 6 aunes sur 8 ; une grande, 8 sur 10 ; un *triclinium*, 10 sur 10. La hauteur sera de la moitié de la longueur et de la largeur, adoptant pour exemple la 1re salle du temple. Celle-ci, selon R. Simon b. Gamaliel, sert de modèle en tout.

On a enseigné : si quelqu'un a vendu à autrui les produits qui étant semés, n'ont pas poussé, le vendeur n'en est pas responsable, quand même il a vendu des semences de lin (dont l'emploi le plus fréquent s'adresse aux semailles) ; cependant il en reste responsable, lorsque dès le commencement l'acquéreur a convenu qu'il achète les graines pour les semer. Combien le vendeur sera-t-il tenu de payer à l'acquéreur ? Le montant de ce qu'il a reçu pour la semence ; selon d'autres, il devra payer en outre les autres dépenses faites par l'acquéreur (pour culture, ou semaille). Pourquoi ici (en fait de commerce), « l'acheteur doit-il accepter un quart de cab de déchets mêlé dans un *saa* de bons produits » tandis qu'ailleurs, au point de vue des hétérogènes[1], il est prescrit au cas où la semence étrangère atteindrait un quart de kab, de la réduire au-dessous de cette mesure pour l'annuler ? Ici il s'agit seulement de déchets, mais là il s'agit de l'espèce même (qui serait hétérogène en cas de quantité appréciable) : ici, il s'agit de l'état des produits par simple contact (tels qu'ils existent), tandis qu'ailleurs il s'agit d'évaluer la partie hétérogène après le transport des produits à la maison ; ici R. Simon reconnaît que l'acheteur doit accepter un quart de kab de déchets, quelle que soit la composition de ce dernier, tandis qu'en fait d'hétérogène R. Simon n'admet pas l'adjonction de 2 espèces différant tout-à-fait, pour constituer ensemble la

quéreur si les semences ne valent rien pour la semaille.

1. Tr. Kilaïm, II, 1.

quantité interdite. R. Ḥiya b. Aba demanda : Si un *saa* d'oblation sacerdotale se trouve mêlé à cent saas de produits profanes (et omettant de donner 1 °/₀ au cohen, non dû rigoureusement, on sème le total), le cohen a-t-il droit au bénéfice proportionnel de la semaille faite, ou le simple Israélite ne lui restituera-t-il qu'un saa ? De même, R. Isaac b. Tablaï demanda : Si un saa de froment (qualité de blé plus chère non vendue) se trouve mêlé dans cent *saa* d'orge vendus, comment le vendeur et l'acquéreur s'entendront-ils ? Ce dernier devra-t-il rembourser un saa du mélange actuel, ou (arguant qu'il ne veut pas de froment) partageront-ils ce *saa* mêlé ? On peut résoudre ces questions, dit R. Aboun b. Ḥiya, à l'aide de ce qu'il est dit[1] : Celui qui trie les mottes de terre (ou cailloux) d'un monceau de blé appartenant à son prochain (sur le point d'être vendu) devra lui rembourser l'équivalent de la quantité perdue (il en résulte donc que ce qui est mêlé au monceau est considéré comme celui-ci, et pour la restitution obligatoire, on prélèvera la quantité due). R. Aboun b. Cahana dit : l'acquéreur restitue en saa de mélange lorsque le vendeur lui a dit d'amasser cent saas d'orge pour les acquérir, et ensuite un saa de froment s'y est mêlé ; mais si l'amoncellement est antérieur à l'achat, la dite règle sur la restitution n'est plus applicable (l'acquéreur ne fait pas attention au saa mêlé). On a enseigné[2] : Si l'un dit à l'autre lui vendre cent pièces de vin (sans plus de désignation), il doit lui fournir cent pièces de bon vin selon la majeure part qu'il est d'usage de vendre dans ce magasin ; mais s'il a dit lui vendre *ces* pièces là (ainsi désignées), fussent-elles toutes tournées en vinaigre, la vente est valable. — R. Hiya b. Aba dit que le vendeur « n'est pas responsable de la perte du vin en vinaigre », lorsque les cruches où le vin a été versé appartenaient à l'acheteur, car le vendeur peut arguer avoir vendu le vin dans la pensée que l'acquéreur le boirait bientôt (et à cause du trop long séjour, le vin a aigri). — [3].

On a enseigné [4] : le vendeur d'une contenance d'un quintal, *centenarius*, doit fournir un espace ayant 12 coudées au carré. R. Hamnoana Safra demanda à R. Ḥanina : comment se fait-il qu'aux termes d'un verset de la Bible (I Rois, VI, 2), le *temple de Salomon avait... 30 coudées de haut*, et d'autre part il est dit (ib. 16) *qu'il avait 20 coudées de haut* ? Ne sachant pas l'expliquer, R. Hanina ne répondit rien. R. Jérémie, questionné ensuite, répondit ainsi : depuis le sol jusqu'au plafond supérieur, il y avait 30 coudées de haut ; mais depuis le sol du sanctuaire jusqu'au plafond, il n'y avait que 20 coudées. Quoi, s'écria R. Abahou, peut-on réduire ainsi la hauteur du sanctuaire ? Celui-ci n'avait-il pas la même hauteur que le parvis, allant de l'extrémité du sol au sommet supérieur des poutres, selon le texte biblique (ibid 23) ? Voici l'explication : du sol au sommet, il y avait 30 coudées ; mais depuis la tête des chérubins (hauts eux-mêmes de 10 coudées) il n'y avait plus que 20 coudées. R. Tanḥouma dit : il est de tradition

1. J., ibid. (t. II, p. 235). 2. Tossefta, ch. 6. 3. Suit un passage, jusqu'à la fin du §, traduit tr. Guittin, VI, 8 (t. IX, p. 43). 4. Tossefta, ch. 7.

que la place occupée par eux était nulle [1]. De même, dit R. Lévi, l'arche d'alliance ne prenait pas de place. En effet, dit R. Lévi, il a été enseigné au nom de R. Juda b. Ilaï: l'arche était au milieu, et à côté il restait encore un espace vide dans la pièce, de 10 coudées en chaque sens [2].

3 (5). Si un individu possède une citerne dans le bâtiment d'un autre, il doit entrer et sortir à l'heure où chacun a l'habitude d'aller et venir, il n'a pas le droit d'y faire entrer son animal, mais il puise l'eau et la donne à son animal au dehors. Le propriétaire de la citerne la ferme à clef (pour qu'on n'y puise pas d'eau en son absence); celui du bâtiment a aussi sa clef (pour que l'autre ne puisse entrer en son absence).

(6). Si A possède un petit jardin enfermé dans celui de B, il doit y entrer et sortir à l'heure habituelle de chacun. Il ne peut pas y introduire des marchands; il ne doit profiter du passage que B lui donne à travers son jardin que pour entrer dans le sien, non pour abréger son chemin en passant par le jardin de B quand il veut aller ailleurs. B peut semer sur le passage par lequel A entre dans son jardin. Si A et B sont convenus entre eux que le premier aurait un passage sur le côté, A peut entrer et sortir quand il veut; il peut faire entrer des marchands dans son jardin, mais il ne peut se servir de ce passage que pour entrer dans le jardin, non pour entrer dans un autre endroit; ni A ni B ne peuvent semer sur ce passage.

On a enseigné: sur le chemin de passage, nul ne devra rien semer; le propriétaire du sol à l'intérieur peut dire à son voisin qu'il veut avoir la faculté de passer là, sans lui causer de préjudice; à l'inverse, le propriétaire externe peut dire à l'autre (s'il semait): tu épargnes ton bien, et, passant à cet effet de côté, tu marches sur mes semences.

4 (7). Si une route publique passe à travers le champ d'un individu et si le propriétaire du champ a fermé cette route, en donnant au public une autre, le public peut à son gré se servir du nouveau chemin ou prendre l'ancienne route. Si un individu achète un passage à travers un champ, le vendeur doit lui donner un passage large de 4 coudées; la route publique est de 16 coudées; celle du Roi n'a pas de limite; la route de ceux qui accompagnent un mort à son dernier repos n'a pas de limite non plus. Les juges de Cippori disent que la station funéraire [3] peut occuper une place égale à un champ qui produit 4 kabs.

(8). Si l'on a acheté de son prochain un terrain pour l'employer à la sépulture, ou si l'on a reçu de lui un terrain à cet effet, on fera à l'intérieur

1. Par un effet miraculeux. 2. Même cause. 3. Ceux qui allaient à des enterrements faisaient des stations. V. tr. Berakhoth, III, 1 (t. I, p. 53).

une cavité large de 4 coudées contre 6 de long, sur laquelle pourront s'ouvrir 8 tombes, savoir : 3 de chaque côté de la longueur et 2 vis-à-vis (une en face de chaque côté plus étroit) ; quant aux tombes elles-mêmes, elles auront 4 coudées de long, 7 de haut, et 6 de large[1].

R. Simon dit : l'intérieur total de la caverne est long de 8 coudées et large de 6 ; on creuse, dit-il, 13 excavations, pour recevoir 13 morts, savoir : 4 dans chacune des deux longues parois, 3 dans la paroi en face (courte), une à droite de l'entrée et une à gauche.

On fait, à l'entrée de la caverne, une cour de 6 coudées de long et 6 de large, pour recevoir les porteurs du cercueil, et on fait 2 cavernes (telles que l'on vient de les décrire), dont l'une est d'un côté de la cour et l'autre de l'autre côté. R. Simon dit que l'on fait 4 cavernes, une de chaque côté de la cour. R. Simon b. Gamaliel dit : pour le nombre des excavations et celui des cavernes, il faut prendre en considération la solidité du terrain[2].

R. Hiya b. Joseph dit (pour expliquer les dispositions parcimonieuses de R. Simon) : les 2 tombes, à droite et à gauche de l'entrée, étaient comme des verroux verticaux. Mais, objecta R. Yohanan, était-ce possible? Enterre-t-on même des chiens debout? Voici le procédé : on construit les tombes à l'intérieur (juste à l'angle) comme si elles étaient extérieures (latérales). Mais ne touchent-elles pas alors à celles de côté? Pour qu'elles ne se touchent pas, on creusera celle de l'angle extrême bien plus profondément, de façon que (de chaque côté) il passe un corps sur l'autre.

CHAPITRE VII.

1. Si un individu dit à un autre : « Je te vends un terrain qui produit un *kour* », l'acheteur n'est pas obligé de comprendre dans la mesure les fosses profondes de 10 palmes, ni les rochers hauts de 10 palmes ; si les fosses ou les rochers ont une mesure moindre, ils seront compris dans l'espace vendu. Mais si le vendeur a déclaré vouloir céder un tel espace d'un tel kour (tel qu'il est), y eût-il des cavités profondes de plus de 10 palmes, ou des rochers plus élevés que dix palmes, ils seront compris dans le total de la vente.

2. Si un individu dit à un autre : « je te vends un terrain d'un kour, exactement mesuré au cordeau », s'il manque une parcelle à la mesure,

1. Cf. J., tr. Nazir, IX, 3 (t. IX, p. 188). 2. On pourra creuser plus de 13 excavations, si le terrain est dur ; car on n'aura pas besoin d'un intervalle d'une coudée entre elles ; si le terrain est mou, on en creusera moins, car on aura besoin d'un plus grand intervalle.

l'acheteur déduira du prix la valeur de ce qui manque ; si le terrain dépasse un peu la mesure, l'acheteur rendra le surplus au vendeur. Si le vendeur a dit : « je te vends ce terrain d'un *kour* pour tel prix, » soit qu'il manque un peu à la mesure, soit qu'il la dépasse un peu, l'acheteur ne peut rien déduire du prix, s'il manque un quart de kab pour un *saah* (ou 7 kabs 1/2 pour un *kour*), pas plus que le vendeur ne peut réclamer, s'il y a un surplus de 1/4 de kab pour un saah ; mais si la différence est plus grande, il faut en tenir compte.

(3). Si l'acheteur est obligé de rendre au vendeur le surplus, que rendra-t-il ? Soit de l'argent, soit le surplus du terrain à l'acheteur [1]. Pourquoi alors est-il dit de rendre de l'argent ? Pour faire ressortir le privilège du vendeur, car d'autre part s'il reste au champ une contenance de 9 kab [2], ou dans un potager une contenance d'un demi-kab, ou, selon l'avis de R. Akiba, seulement un quart de cab, l'acquéreur devra restituer le morceau de terrain, non seulement pour ce quart inoccupé, mais tout le reliquat.

R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : l'avis de la Mischnâ (de comprendre dans la vente une excavation ou un roc, inférieurs à dix palmes) est applicable seulement au cas où cette inégalité de terrain constitue la moindre part du champ, et qu'elle y soit enclavée. Si sur un roc isolé la partie arable forme un espace donnant un rendement d'un quart de cab, elle ne sera pas comprise dans la vente générale. L'inégalité (inférieure à 10 p.), sise au milieu du champ, y est comprise ; ce qui est de côté n'y est pas compris. Quant à distinguer entre la situation «au milieu» et celle «de côté», on a enseigné à l'école de R. Yanaï : ce qui est entièrement entouré par les sillons de la charrue est situé au milieu, et ce qui n'est pas entouré de toutes parts (voisin du chemin de passage) est dit se trouver de côté. R. Yossé vient aussi expliquer au nom de Yoḥanan ce que l'on nomme «enclavé» : si le roc situé là est divisé en 2 parts, il est comme annulé et compris dans la vente ; c'est que si la majeure partie du roc est sise d'un côté, de sorte que si on la répartit elle diminue au point d'être englobée par le reste, elle sera comprise dans la vente du champ.

En dehors des mesures de profondeur et hauteur (10 p.), quelle sera la largeur? Selon R. Ḥagaï, elle pourra avoir jusqu'à 4 coudées ; selon R. Yossé b. R. Aboun, elle pourra avoir jusqu'à dix palmes. S'il y a dans le champ une excavation profonde de dix palmes, mais n'ayant pas 4 coudées en largeur, sera-t-elle comprise dans la vente ? (Suffit-il que l'une des mesures n'ait pas

1. D'ordinaire ce surplus est peu de chose pour le vendeur qui aurait beaucoup de peine à cultiver un petit terrain, tandis que l'acheteur en profitera facilement en le cultivant avec le reste du terrain. Si donc le surplus est assez grand pour valoir la peine d'être cultivé à part (p. ex. un champ qui produit 9 kabs, un jardin qui produit la moitié d'un kab, ou d'après R. Akiba un quart de kab), l'acheteur rendra le surplus. 2. Cf. tr. Kethouboth, XI, 4.

le minimum exigible, pour que cette partie soit annulée, ou faut-il les 2 réductions de mesures pour l'annuler?) On peut résoudre la question à l'aide de ce que vient de dire R. Yassa au nom de R, Yohanan : «l'avis de la Mischnâ est applicable seulement au cas où cette inégalité de terrain constitue la moindre part du champ, et qu'elle y soit enclavée; si sur un roc isolé la partie arable forme un espace donnant un rendement d'un quart de saa, elle ne sera pas comprise dans la vente générale; etc.». Or, si ce roc était divisé en 2 parts (quoique se touchant), il serait compris dans la vente (c'est une preuve que l'ensemble des mesures est exigible, pour constituer un sol distinct). S'il y a une excavation longue mais étroite, qui calculée dans le total de sa longueur peut donner un rendement d'un quart de mesure, sera-t-elle comprise dans la vente du champ? De même, R. Hiya b. Aba demanda: si le champ a la forme irrégulière de bâtons (placés côte à côte), est-il compris dans la vente totale, ou non ? Et R. Judah b. Ismaël demanda : s'il a la forme triangulaire des tablettes de marbre, est-il compris dans la vente ou non? Enfin R. Isaac b. Tablaï demanda: s'il a la forme sphérique [1], mesurera-t-on de l'extrémité latérale (d'en haut), ou à partir de la déclivité (pour savoir s'il contient le minimum distinct)? (questions non résolues). — R. Houna dit au nom de R. Hiya ou au nom de R. Yohanan: le maximum d'un terrain à annuler dans le total devra avoir une contenance de 4 kab de terre (en cas d'excédant, le sol sera distinct).

D'abord il est dit (§ 2) : « lorsque le vendeur d'un terrain le cède, soit qu'il manque un peu, soit qu'il dépasse un peu, le prix reste intact s'il manque un quart de kab, ou excède d'autant ; si la différence est plus grande, il faut en tenir compte » (sans qu'il soit question de restituer ce quart) ; pourquoi donc est-il dit à la fin : « il faut non seulement tenir compte du quart de kab en excédant, mais aussi de toute la différence » ? Non, fut-il répondu, cet avis se réfère aussi au commencement, de tenir compte du total en cas d'excédent, car dès qu'on ne lui applique plus la règle de l'inférieur au cordeau, il faut lui appliquer la règle du « mesuré au cordeau », et l'on compte tout.

3 (4). Si quelqu'un dit à autrui : « je te vends le terrain mesuré au cordeau, soit un peu plus, soit un peu moins », la vente est nulle, parce que la seconde expression annule la précision de la première. De même si les propositions ont été énoncées à l'inverse, elles s'annulent aussi mutuellement, dit Ben-Nanos. Si le vendeur dit : «je le cède par ses marques et ses limites », et qu'il y a une différence moindre qu'un sixième, elle est aux dépens de l'acheteur ; si elle dépasse cette mesure, on peut la décompter du montant à payer.

R. Hiya a enseigné [2] : si quelqu'un a vendu un esclave à son prochain, et que cet esclave se trouve être voleur, ou un joueur de dès, κυβευτής, la vente reste valable ; mais si l'esclave est un brigand, λῃστής, ou désigné pour le service public (en situation d'être repris à tout moment), la vente sera nulle. —

1. Littéralement : s'il est rond comme une chaire, καθέδρα. 2. Tossefta, ch. 4

R. Houna dit : la différence même d'un sixième (inclusivement) est une cause d'annulation.

4 (5). Si un individu dit à son prochain : « je te vends un demi-champ », on mettra en adjudication la partie la mieux fumée sise entre les deux, et le vendeur gardera pour lui le montant de la moitié du champ. S'il a dit : « je te vends la moitié du champ sise au midi », on mettra aussi en adjudication la meilleure part du champ sise au milieu, et l'acquéreur touchera la moitié du champ sise au midi. Il comprend pour lui la place de clôture, ainsi que du grand et petit fossé de séparation. Combien d'espace faut-il pour le fossé ? 6 palmes ; et pour le petit fossé? 3 palmes.

Si quelqu'un vend la moitié de son champ à autrui, en lui faisant cette observation : « un tel A. sera ton voisin de limite d'un côté, un tel autre B. sera ton voisin de l'autre côté, et un troisième C. te bornera par la moitié de son terrain », R. Houna. R. Juda et R. Jérémie émettent des avis divers à ce sujet: le premier dit que le vendeur devra remettre à l'acquéreur un morceau de terrain ayant la forme d'une bourse, *funda*, (long d'un côté et plus court des 2 autres côtés) ; le second dit que le vendeur devra donner à l'acquéreur une parcelle de terrain ayant la forme d'un morceau d'étoffe (oblong) ; enfin le 3[e] dit de remettre en même temps une parcelle de sol ayant la forme d'une bande ou ruban, *fascia* (découpé au milieu[1]).

CHAPITRE VIII

1. Il y a 4 catégories de parents au point de vue de l'héritage, savoir 1[re] catégorie : Les parents d'un individu qui héritent de lui, s'il meurt, et dont l'individu aussi hérite s'ils meurent avant lui. Ce sont les fils du père qui héritent de lui, et dont le père hérite s'ils meurent avant lui (sans laisser d'enfants). Les frères d'un seul père héritent l'un de l'autre (si le père est mort et s'ils ne laissent point d'enfant). 2[eme] catégorie : Les parents d'un individu qui héritent de lui s'il meurt, mais dont l'individu n'hérite pas. Ainsi le fils hérite de la mère, mais elle n'hérite pas de lui (car les parents du côté du père sont les héritiers) ; le mari hérite de sa femme, mais elle n'hérite pas de lui ; le fils de la sœur d'un individu hérite de lui (car la sœur hérite de lui, et le fils hérite des droits de sa mère), mais lui n'hérite pas du frère du fils de sa sœur (car sa sœur n'hérite pas de son fils). —

1. Le commentaire *Pné-Mosché* l'explique en supposant cette figure : E. — O. — $\geq$ | Sud.

3ème catégorie : les parents d'une individu qui n'héritent pas de lui et dont l'individu hérite, savoir : la mère, à l'égard de son fils ; elle n'hérite pas de lui, mais il hérite d'elle ; l'épouse. à l'égard de son mari : elle n'hérite pas de lui, mais il hérite d'elle ; le frère de la mère d'un individu ; il n'hérite pas de son neveu, mais le neveu hérite de lui. 4me catégorie : les parents d'un individu qui n'héritent pas de lui, et dont celui-ci n'hérite pas non plus ; ce sont : les frères d'une seule mère.

(2). Voici l'ordre des héritages. Il est écrit : *Si un homme meurt sans avoir de fils, vous transmettrez son héritage à sa fille ; s'il n'a pas de fille, vous le donnerez à ses frères ; s'il n'a pas de frères, vous le donnerez aux frères de son père* (Nombres, XXVII, 8-10). La fille n'hérite de rien s'il y a un fils, et tous les descendants de ce dernier ont la priorité sur la fille. La fille a la priorité sur les frères du défunt (ses oncles), et tous les descendants de la fille passent avant ses oncles. Ceux-ci passent avant les frères du père, ainsi que leurs descendants[1]. Règle générale : si un individu a la priorité sur un autre, ses enfants et ses petits-enfants (à l'infini) ont aussi la priorité sur l'autre. Enfin si le fils meurt, son père a la priorité sur tous les autres enfants.

Il est écrit (Nombres, XXVII, 8) : *Si un homme meurt sans laisser de fils, vous transmettrez son héritage à sa fille.* R. Ismaël a enseigné cette remarque qu'ici la Bible s'exprime à l'égard de l'héritage en d'autres termes qu'à l'ordinaire. Ainsi, tous les textes relatifs à l'héritage emploient le terme *vous donnerez*, tandis qu'ici il est dit : *vous transmettrez*, en ce sens que c'est contraire à la jurisprudence usuelle d'instituer une fille comme héritière. Les sages des nations disent au contraire que le fils et la fille sont égaux en droit (pour revendiquer l'héritage) ; car ils expliquent ainsi le verset précité : «s'il ne laisse pas de fils, etc.» ; s'il en a, la fille sera son égale. Mais, on peut leur objecter : de ce qu'il est dit ensuite : *S'il n'a pas de fille, vous donnerez son héritage à ses frères*, faudrait-il aussi en conclure que si le défunt a laissé une fille et des frères, ils ont des droits égaux à l'héritage ? Or, vous reconnaissez qu'il n'en est rien (que la fille seule héritera), et que l'expression «s'il n'a pas de fille» est absolue, pour laisser des droits au frère ; de même ici, au cas seul où il n'y a pas de fils, la fille héritera. Les Sadducéens disent que la fille d'un fils décédé et la fille (nièce et tante) doivent avoir droit à parts égales, et voici leur explication : puisque la fille du fils de quelqu'un n'hérite de son grand-père qu'à cause du fils (au 2e degré), à plus forte raison sa fille doit avoir une part à hériter directement de lui. Non, répliquèrent les autres sages, la fille du fils, comme vous le reconnaissez vous-mêmes, hérite

1. Ainsi, Jacob meurt, laissant Ruben et Dinah ; le 1er hérite seul. Si Jacob ne laisse que Dinah, elle ou ses héritiers auront l'héritage, non Esaü, lequel hériterait si Dinah n'existait pas, et Ismaël, oncle du défunt, n'aura rien.

du grand-père (à la place de son père) au même titre que les frères de son père à elle, tandis qu'une fille ne pourrait (même selon vous) hériter du même grand-père que si elle était sans frère (lors donc qu'il survit une fille de frère, cette dernière héritera seule).

« Le fils hérite de la mère », est-il dit. On le sait de ce qu'il est écrit (ib. XXXVI, 8) *toute fille héritant d'un patrimoine* DES *tribus d'Israël;* or, comment se peut-il qu'une fille hérite de deux tribus ? C'est possible au cas où son père est d'une tribu et sa mère d'une autre tribu. Par la Bible, on sait seulement que le fils hérite du père ; d'où sait-on que le père hérite du fils (par priorité sur les frères du défunt) ? On le sait par a fortiori : puisque le fils, qui tire ses droits de ce que le père a possédé, hérite de lui ; à plus forte raison le père, dont le fils est issu, héritera de lui avant tout autre. Toutefois, pour ne pas laisser croire qu'en vertu du même raisonnement, en cas de décès du fils le père héritera avant le petit-fils, on déduit du terme *proche* (usité dans le texte biblique précité) que le plus proche du défunt (son fils) a la priorité. Par déduction du verset précité, on sait que la *fille* héritera de sa mère (d'une autre tribu) ; d'où sait-on qu'un *fils* hérite aussi de sa mère ? On le sait par a fortiori : puisque la fille, dont le droit est inférieur à celui du fils sur la succession du père, possède par contre un droit supérieur sur la succession de sa mère ; à plus forte raison le fils, qui a de plus grandes facultés pour hériter des biens de son père, héritera des biens de sa mère. En somme, pour la fille, le texte biblique énonce le droit à l'héritage maternel, et pour le fils, on le sait seulement par déduction a fortiori : est-ce à dire qu'en ce cas aussi le fils a la priorité sur la fille ? R. Simon b. Eléazar répond au nom de R. Zaccarie[1] que R. Simon b. Juda dit au nom de R. Simon : le fils et la fille ont des droits égaux en fait d'héritage maternel. R. Melokh dit au nom de R. Josué b. Lévi que l'avis de R. Zaccarie sert de règle. R. Yanaï de Cappadoce, se trouvant embarrassé au sujet d'un procès de ce genre (l'héritage des biens de la mère, réclamé par un fils et une fille), consulta les juges, qui étaient R. Houna, R. Juda b. Pazi, et R. Aḥa. Ce dernier leur dit: nos frères qui se trouvent hors de la Palestine sont des ignorants, ἰδιωταί, et se trompent sur l'interprétation des règles (en admettant, dans ce cas, l'égalité entre le fils et la fille) ; en outre, ils prennent pour base l'avis de R. Melokh au nom de R. Josué b. Lévi (qui vient d'être confirmé par R. Josué b. Lévi). Or, en réalité, il n'en est rien ; car R. Simon a dit au nom du même R. Josué b. Lévi que l'avis de R. Zaccarie n'est pas adopté comme règle. C'est aussi l'opinion de R. Aba, fils de R. Ḥiya, au nom de R. Yoḥanan, ou de R. Eléazar, père de R. Isaac b. Naḥman, au nom de R. Oschia. R. Yanaï et R. Yoḥanan étant assis ensemble pour l'étude, R. Judan Naci survint et demanda: comme la fille hérite de sa mère (d'une autre tribu), en vertu du verset précité « toute fille héritant du patrimoine des tribus d'Is-

1. Voir Siffri, section Pinhas. Les 2 mots בן הקצב, qui suivent le nom Zaccharie doivent être retranchés, dit M. J. Derenbourg, dans Ben-Chananja, Forschungen des Wissenschaftl.Talmud-Vereins, nº 9, 1867, col. 146 ; ce Zaccharie serait du IIe siècle, identique avec R. Zaccaï (qui a été confondu, à tort, avec Z. b. Qaçab)

raël » (tandis que, pour le fils, on le sait par déduction *a fortiori* du droit de la fille), quel sera l'ordre de priorité? De l'expression même du texte *des tribus*, fut-il répondu, on peut conclure qu'il y a similitude établie par la loi entre la tribu du père et celle de la mère ; or, comme pour la tribu paternelle la fille n'a nul droit en présence du fils, de même pour la tribu maternelle la fille n'a non plus de droit en présence du fils. Ne faut-il pas au contraire tirer du verset précité une déduction à l'inverse, et dire ceci : comme pour la tribu maternelle la fille prend place au lieu du fils, de même lorsqu'il s'agit de la tribu paternelle, la fille a un droit égal à celui du fils? Allons-nous en de là, dit R. Yoḥanan, puisque cet homme ne veut pas comprendre les paroles de la Loi comme il les faut entendre. — Après avoir dit qu'un homme peut hériter de sa mère, on ajoute qu'il peut aussi hériter de sa femme; car du texte même d'où l'on déduit la première faculté (qui tient à ce que, pour ne pas éloigner un bien du ressort d'une tribu, la fille héritière devra épouser un homme de la même tribu), on déduit aussi la faculté pour le mari d'hériter de sa femme. R. Isaac vint pour exposer cette règle avec évidence [1] (? φάντασμα); mais il n'y réussit pas. Il énonça cette seconde règle par déduction : On sait le droit du fils par le mot *fils* qu'emploie la Bible (ibid.) ; on le sait aussi pour le petit-fils, de ce que le mot *fils* est employé avec redondance, pour viser sa descendance. De même, par l'emploi du mot *fille* on constate non seulement le droit de celle-ci (en l'absence d'un fils héritier), mais encore de son fils, ou de sa fille, ou petit-fils, ou petite-fille, ou arrière petit-fils. De même encore, par l'emploi du mot *frère*, la Bible confirme non seulement le droit d'un frère à hériter du frère défunt (qui n'a pas laissé d'enfants), mais aussi celui des fils du frère, ou des filles du frère, ou des petits-enfants de frères, parce qu'il est dit (ib. 11) : *au plus proche parent.*

2 (3). Les filles de Tslofḥad (Nombres, XXVII) lors de la distribution des terres du temps de Josué ont pris trois parts [2] : 1° celle de leur père qui fut de ceux qui sont sortis de l'Egypte et reçurent tous une part en Palestine; 2° la part de leur père sur les biens de Héfer [3]; 3° une part en plus à titre d'aîné.

Les filles de Tslofḥad dirent devant notre Maître Moïse : si nous sommes considérées comme les filles de notre père (sa descendance), nous devons hériter de lui ; si nous ne sommes pas considérées comme telles, il convient d'appliquer le lévirat à notre mère. Aussitôt, *Moïse déféra leur cause à l'Eternel* (ibid. 5). Le *Très-Saint lui répondit* (ib. 7) : *Les filles de Tslofhad ont raison ; tu dois leur accorder un droit d'hérédité parmi les frères de leur*

1. Pour le mot פנסטה, Lonzano dans ses notes reconnaît la difficulté de lecture et corrige פנטימה, qu'à son tour M. Buber, dans son édition de Lonzano (Haasif, ibid.) lit : פנטיסה. 2. Voir Midrasch Rabba sur les Nombres, ch. 21. 3. Héfer eut plusieurs fils, dont Tslofhad fut l'aîné.

père et leur transmettre l'héritage paternel, c.à-d. donne leur part tant sur les immeubles de la Palestine que sur les biens mobiliers qui leur reviennent de leur père. R. Oschia dit : la Palestine a été divisée selon le nombre des émigrants de l'Égypte, comme il est écrit (ibid. XXVI, 55) : *Chacun aura son lot selon sa tribu paternelle.* Pourquoi alors est-il dit auparavant (ib. 53) : *Entre ceux-là* (les présents) *le pays sera partagé?* Ce déterminatif a seulement pour but d'exclure les femmes et les enfants (les majeurs seuls ont droit à une part). Selon R. Yohanan, la répartition a été faite entre tous les présents, selon les mots : « Entre ceux-là le pays sera partagé ». Mais alors pourquoi est-il dit «selon les noms de la tribu paternelle »? C'est qu'un tel héritage est distinct de tous les autres en ce monde : pour tous les autres, les survivants héritent des morts ; tandis que pour le partage de la Palestine, les morts ont d'avance hérité des vivants [1]. On a enseigné que R. Josué b. Qorha dit [2] : la Palestine a été partagée entre les émigrants d'Egypte d'une part, et ceux qui se tenaient dans les plaines de Moab (les présents) d'autre part, voici comment : celui qui faisait partie à la fois des émigrants d'Égypte et des assistants dans la plaine de Moab (très âgé) avait droit à double part [3] ; celui qui faisait partie de la 1re catégorie, non de la seconde, ou de la 2e et non de la 1re, n'avait droit qu'à une simple part. Les filles de Tslofhad ont reçu 5 parts, 1° comme héritant d'un émigrant d'Egypte, 2° comme présentes dans la plaine de Moab, 3° et 4° une double part pour leur père qui était un aîné, enfin 5° la part de leur père « parmi les frères de leur père ». R. Yossé dit : selon les termes de notre Mischnâ, il n'en est pas ainsi (qu'elles aient eu 5 parts, mais seulement 3 parts), car « tu dois leur accorder un droit d'hérédité parmi les frères de leur père ». Ainsi, il est écrit (Josué, XVII, 5) : *Il échut à Manassé dix portions* (savoir 6 part à 6 familles de cette tribu, 3 aux filles de Tslofhad, et une leur revenant de leur oncle). Josué et Caleb eurent triple part : 1° à titre d'émigrants de l'Egypte, 2° comme assistants, lors du partage dans la plaine de Moab, 3° comme participants aux parts des explorateurs, puisqu'il est dit (Nombres, XIV, 16) : Josué, fils de Noun, et Caleb, fils de Yefouné, faisaient partie de ces hommes, etc, mais les parts des mécontents t de l'assemblée de Qorah furent réparties entre tous les Israélites. Les enfants prenaient part à la division en vertu de leurs grands-pères paternel et maternel. En ce sens il est dit (ibid. XXVI, 11) : *Les fils de Koreh ne sont pas morts* (ils ont pris part à la répartition, à cause du mérite de leur grand-père maternel).

Rabbi explique maintenant par un exemple l'apophtegme précédent (que les morts héritent pour ainsi dire des vivants) : 2 frères associés émigrent d'Égypte, ayant l'un 9 fils et l'autre un fils ; lorsque tous ceux-ci héritent

1. Voici l'explication : De deux frères, émigrants d'Égypte, le 1er a eu dix fils au désert, le 2e a eu un seul fils ; si donc le partage se faisait entre les présents, il y aurait pour les uns 10 parts, et à l'autre 1 part (=11), dont le total reviendrait aux 2 pères, s'ils étaient encore là, comme si les morts héritaient des vivants. De la sorte, il y aura partage égal. 2. Tossefta, ch. 7. 3. Par application des deux versets précités.

d'un domaine de 10 Kours, chacun des fils hérite d'une telle mesure ; si ces biens font retour aux parents, puis il y a partage entre eux deux, le fils du second prend la moitié, autant que tous les autres 9 ensemble. R. Doustaï b. Juda expose l'exemple ainsi : deux frères cohanim associés sont placés près d'une grange (reçevant les parts sacerdotales), dont l'un a 9 fils et l'autre un fils, recevant ensemble 10 kab de produits ; si les prélèvements sacerdotaux sont remis aux parents qui les partagent en deux, le fils du second aura droit à la moitié autant que tous les autres 9 ensemble. — Contre la Mischnâ (disant que Tslofhad, à titre d'aîné, eut 2 parts) R. Yohanan oppose ce verset (Exode VI, 8) : *Je vous mènerai au pays de vos ancêtres* (en présence de cette assertion de possession, pourquoi Moïse douta-t-il ?) Si le pays fut donné, pourquoi la Bible parle-t-elle ici *d'hérédité*, et s'il y a hérédité pourquoi parler du *don* ? C'est que Dieu, après avoir accordé la Palestine en don, la transmit en héritage. R. Oschia dit : chaque fois que la Bible énonce le terme *héritage*, elle vise la lassitude ; mais n'est-il pas dit (de la loi, Deutér. XXXIII 4) : *Elle est l'héritage de l'assemblée de Jacob* ? En effet, fut-il répondu, rien n'est plus fatiguant (absorbant) ; car à mesure qu'on l'étudie, on oublie quelques-unes de ses règles.

3 (4). La fille (si elle n'a pas de frère) a le même droit qu'un fils sur l'héritage de son père, ou sur celui de sa mère ; seulement, le fils premier-né prend deux parts des biens de son père, mais il ne prend qu'une part des biens de sa mère. Quand le père laisse des biens à ses héritiers, il peut arriver que les filles puissent réclamer leur nourriture sur ces biens[1] : mais si la mère laisse des biens, ses filles n'ont jamais rien à reclamer (lorsqu'elle a laissé un fils, seul héritier).

4 (5). Si un individu dit : « mon premier-né ne prendra pas 2 parts » ou bien s'il dit : « tel de mes fils n' héritera pas avec ses frères », ces paroles sont nulles, car elles sont contraires a la loi écrite[2]. Si un malade, en faisant avant sa mort le partage verbal de ses biens parmi ses fils, a accordé à l'un plus qu'à l'autre, ou s'il a donné au premier-né la même part qu'aux autres frères, ses paroles sont valables[3] ; mais, s'il a dit qu'il les donne comme héritage, ses paroles sont nulles. S'il fait un acte, en mettant au commencement, ou au milieu, ou à la fin, le mot *don*, la distribution du don est valable.

De ce qu'il est écrit (ibid. XXI, 17) : *lui attribuant une part dans tout son avoir*, on conclut qu'il sera remis seulement une double part à l'aîné sur le bien lui revenant avec certitude, mais non sur ce qu'il aura probablement (qui lui échoit par convenance). Voici un exemple de cette dernière sorte d'héritage présumé, ne tenant pas lieu de la possession acquise : si le père de quelqu'un (p. ex. Jacob) meurt du vivant du grand-père (Isaac), le fils (p. ex. Ruben)

1. Cf. tr. Kethouboth, IV, 11. 2. Une telle condition est non avenue.
3 Entre vifs, tout don est valable.

ayant droit à une double part sur l'héritage direct de son père (Jacob) n'a pas droit à cette double part lorsqu'il héritera de son grand-père au nom de son père (revenant à ce dernier). Mais si son père a été un premier-né (ayant lui même droit au double), le fils prendra double part, tant sur les biens du grand-père que sur ceux du père. Resch Lakisch, au nom d'Aba b. Delia, en explique la raison : comme le texte emploie le mot *droit* (ibid.) pour l'assignation de la double part à l'aîné, et se sert du même terme pour l'assignation d'une simple part d'héritage (Nombres, XXVII, 5), il y a corrélation d'idées, et comme le fils présent est à l'égal du père décédé pour prendre la part simple qui serait échue à ce dernier, de même on considère le fils présent à l'égal de son père décédé lorsqu'il revient à ce dernier une double part (en vertu de l'aînesse), et on la lui donnera.

Il arriva à R. Ila (§ 4) de donner au premier-né une part égale à celle de ses frères (sans surplus). Mais, objecta R. Ḥagaï, est-ce possible ? N'y a-t-il pas un verset formel (Deut. XXI, 6), disant : Il ne pourra pas conférer le droit d'aînesse au *fils de la femme aînée* (il ne pourra pas enlever son droit au premier-né) ? Je jure[1], répondit R. Eléazar, que c'est un fait accompli, qui est devenu possible (en ce cas, il est valable) ; seulement en principe, on ne doit pas agir ainsi (contrairement à la loi). Puisqu'il en est ainsi (que tu jures la possibilité du cas), je devine qu'il s'agit d'un don entre vifs. — « S'il fait un acte en mettant au commencement, ou au milieu, ou à la fin, le mot *don*, la distribution du donateur est valable». C'est ainsi, dit R. Oschia, que le don pourra être formulé en ces termes : «qu'il soit donné à tel homme l'héritage que je lui lègue», ou «qu'un tel hérite du don que je lui lègue», ou «qu'un tel reçoive en héritage ce que je lui ai donné». —[2].

5 (6). Si un malade qui a un enfant (fils ou fille) dit : «tel individu héritera de mes biens», ou si un malade qui a un fils dit :«ma fille héritera de mes biens», ses paroles sont nulles (à moins qu'il ne leur donne les biens à titre de don), parce qu'il fait une disposition contraire à la loi écrite dans le Pentateuque. R. Yoḥanan b. Broqah dit: Si le malade dit d'un individu qui a une part dans l'héritage : «que cet individu hérite de tous mes biens» (à l'exclusion des cohéritiers), ses paroles sont valables ; mais s'il le dit d'un individu qui n'a aucune part dans l'héritage, ses paroles sont nulles.

—[3]. De ce qu'il est dit (Nombres, XXVII, 11) : *il héritera*, on aurait pu croire que la femme hérite aussi bien du mari que celui-ci hérite d'elle ; c'est pourquoi il est dit formellement : *d'elle*, le mari seul hérite de la femme, non à l'inverse. R. Yoḥanan dit : selon les paroles des autres sages (disant qu'en cas

1. Littéralement : par le service du culte divin ! (mode d'affirmer par serment). 2. Suit un passage traduit tr. Qiddouschin, I, 5 (t. IX, p. 227). 3. En tête se trouvent 2 passages traduits, le 1er tr. Kethouboth, IV, 2, le 2e, ibid., IX, 1 (t. VIII, pp. 62 et 114).

de décès de la femme, le mari n'hérite pas d'elle), son père héritera-t-il d'elle, ou (en raison de l'émancipation par mariage) ses frères hériteront-ils d'elle? D'autre part, R. Aba b. Mamal objecta : puisqu'il est admis que légalement la femme n'hérite pas (que le mari hérite d'elle), pourquoi un homme n'hérite-t-il pas aussi de sa fiancée décédée ? Puisqu'au sujet de l'interdit de l'impureté pour le grand prêtre, il résulte du terme *proche* (Lévitique, XXI, 2) que celui-ci ne peut se rendre impur pour une simple fiancée, on entend dans le même sens le mot *proche* au sujet de l'héritage. A son tour, R. Hamnona objecta : puisqu'il est admis que légalement la femme n'hérite pas (que le mari hérite d'elle), pourquoi ne pas autoriser le mari à hériter de ce qui lui convient (de ce qui est présumable), aussi bien qu'à titre d'acquêt ? R. Yossé répond : Rabbi a enseigné expressément [1] qu'un mari n'a pas droit à un bien présumable au même titre qu'une acquisition formelle. Il n'y a pas à objecter, dit R. Yossé b. R. Aboun, que le droit du mari semble exprimé dans le texte, puisque le droit du premier-né à hériter une double part est dit dans la loi, et pourtant il n'hérite pas de ce qui lui est seulement présumable. R. Isaac dit [2] : si l'on a spécifié au contrat qu'en cas de décès de la femme sans enfants ses biens retourneront à son père, c'est admis comme condition financière, et elle reste valable. Ainsi, il est dit (I Chronique, II, 22) : *Segoub engendra Yaïr, lequel eut 33 villes dans le pays de Galaad* ; or, d'où vient que le fils avait des villes ne provenant pas de son père ? C'est qu'il avait épousé une femme de la tribu de Manassé, dont il hérita lorsqu'elle mourut ; si donc le droit du mari d'hériter de sa femme n'était pas prévu par la loi, la iBble dirait que Segoub eut des villes ; mais de ce qu'il est dit que Yaïr les eut, on y voit le fait d'une allusion à ce droit légal. De même il est dit au sujet de Phinée (Josué, XXIV, 33) ; *lorsque Eléazar, fils d'Aron mourut, on l'enterra dans la colline de son fils, Phinée, qui lui avait été donnée sur le mont d'Ephraïm.* Or, celui-ci possédait ce bien par suite de son mariage avec une fille de la tribu d'Ephraïm, dont il hérita lorsqu'elle mourut ; si donc le droit du mari d'hériter de sa femme n'était pas légal, la bible eût dit qu'Eléazar avait ce bien ; mais de ce qu'il est attribué à Phinée, on a une nouvelle preuve que ce droit est légal.

6 (7). Si un malade qui laisse des enfants, donne par testament ses biens à des étrangers, le testament est valable ; mais les sages n'approuvent pas cette action. R. Simon b. Gamaliel dit : si les enfants se conduisent mal, le père fait bien de les déshériter.

R. Aba b. Mamal dit : de celui qui laissant des enfants donne ses biens par testament à des étrangers, il est écrit (Ezéchiel, XXXII, 27) : *leurs péchés étaient sur leurs ossements* (pour toujours). Ainsi un homme avait confié ses biens (avant de mourir) à R. Aba b. Mamal, en lui disant: si mes fils ont une bonne conduite qui te fasse plaisir, tu leur donneras la moitié des biens, et tu

1. Tr. Bekhoroth, VIII, 9. 2. Cf. J., tr. Kethouboth, IX, 1 fin (t. VIII, p. 116).

te réserveras le reste. Les fils vinrent donc et ils reçurent la moitié qui leur revenait. Quelque temps après, ils revinrent pour réclamer l'autre moitié. R. Aba leur dit : votre père m'a remis ses biens, en ajoutant seulement que, si ses fils donnent de la satisfaction, je leur remette la moitié, et que je garde l'autre moitié ; mais comme vous êtes des enfants mal élevés[1], κακοπαίδευτοι, rendez-moi ce que je vous ai donné.

7 (8). Si un individu dit : « Tel homme est mon fils », il est cru ; s'il dit : « tel homme est mon frère », il n'est pas cru, mais il lui donnera une partie de son héritage paternel[2].

Si après avoir pris la moitié du champ, le 3e frère meurt, la moitié sera reprise par le premier ; si le 3e a acquis un autre bien et s'il est mort ensuite, les deux autres frères héritent de lui[3].

Si un individu est mort, et l'on trouve un testament, διαθήκη, sur lui, cet écrit n'a aucune valeur et ne donne aucun droit à la personne qui est désignée. Mais si le malade lui-même a dit à la personne : « Quand tu recevras de moi cet écrit, les biens qui y sont désignés te seront acquis », que la personne soit un des héritiers ou non, les biens lui sont acquis.

[4] On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit : un second testament peut annuler le précédent, mais une donation nouvelle ne peut pas annuler celle qui précède[5]. Selon R. Aba b. Ḥana, R. Yoḥanan et Resch Lakisch disent tous deux : aussi bien qu'un homme qui a été malade et a récupéré la santé peut revenir sur son premier testament et le modifier, de même on peut revenir sur un don (et le reprendre) ; ainsi il est arrivé à le sœur de R. Honia, de léguer ses biens à R. Honia (son frère) ; mais comme elle se trouva un jour privée de ressources, elle vendit ces mêmes biens à son mari. Lorsqu'elle fut morte, le frère voulut revendiquer le don auprès du mari qui lui dit : pourquoi n'as-tu pas réclamé ces biens du vivant de la défunte ? C'est que, répondit-il, je n'ai pas voulu la tourmenter durant sa maladie. Malgré cela, R. Amé les reprit, au profit du mari (preuve que l'on peut revenir sur un don).

8. Si un homme bien portant veut faire de ses biens un don à ses fils, à condition qu'ils n'en auront l'usufruit qu'après sa mort, il faut qu'il écrive : « à partir d'aujourd'hui et après ma mort[6]. »

1. Le commentaire dit bien que le terme employé dans le texte est un mot grec (sans le déterminer) et indique comme équivalent moderne : *male creature*. Le même sens est donné par Menahem de Lonzano dans ses Notes (édit. Buber, *Haasif*, II, p. 328). 2. P. ex. Ruben et Simon sont deux frères qui héritent des 3 champs de Jacob ; survient Lévi qui se dit aussi fils de Jacob. Ruben dit qu'il est en effet son frère, mais Simon le nie. En ce cas, Ruben n'est pas cru pour obliger Simon à donner à Lévi la moitié d'un champ, mais Ruben donnera lui-même la moitié du champ qu'il a pris pour sa part, et qui appartient à Lévi. 3. Car, le 3e (Lévi) a dit lui-même qu'il était leur frère. 4. En tête est un passage traduit tr. Qiddouschin, IV, 7 (t. IX, p. 284), puis tr. Guittin, I, 6 (t. VIII, p. 263). 5. Reprendre, au profit d'un second, un don fait déjà au premier est inadmissible verbalement. 6. Le capital en nue propriété leur appartient dès aujourd'hui,

C'est l'opinion de R. Juda; R. Yossé dit qu'il n'est pas nécessaire d'écrire : «à partir d'aujourd'hui». Si un individu donne par écrit ses biens à son fils, pour qu'il possède la nue propriété de suite, et l'usufruit après la mort de son père, le père ne peut pas les vendre, car ils appartiennent au fils (qui est propriétaire inscrit du capital); le fils ne peut pas les vendre, car ils sont entre les mains du père (qui en a l'usufruit). Si le père les a vendus, la vente est valable jusqu'à sa mort : si le fils les a vendus, l'acheteur n'a de droits sur les biens qu'après la mort du père.

Si un individu a fait don de son champ à l'un de ses fils, à la condition d'avoir l'usufruit jusqu'à la mort, il peut cueillir les fruits et les donner à qui bon lui semble. S'il a laissé en mourant des fruits cueillis, ceux-ci appartiennent à tous les héritiers.

—[1]. Si quelqu'un dit[2] : « j'ai donné tel champ à un tel », le don sera définitif ; mais s'il a dit : «que tel champ soit à un tel», ou «qu'un tel hérite de mes biens», ou «qu'un tel prenne possession de nos biens», cette parole est nulle. S'il a dit : «que le champ lui soit donné comme don», selon Rabbi, cet énoncé équivaut à une transmission définitive ; d'après les autres sages, ce n'est pas définitif. Le dire d'un moribond devra être imposé, même par contrainte, aux héritiers (ils sont tenus de remplir l'engagement du défunt). On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit[3] : même si quelqu'un écrit un testament, διάθεμα, en écriture non juive, cela équivaut à une donation. R. Hanina dit au nom de R. Josué b. Lévi : je me suis adressé à tous les linguistes pour savoir la signification du terme précité, et nul n'a pu me la dire. — [4].

9 (10). Si un individu laisse en mourant des fils grands et petits (majeurs et mineurs), ceux ci peuvent dire qu'ils ne veulent pas que les grands s'habillent comme eux sur la caisse commune avant le partage (car l'habillement des grands coûte plus cher que celui des petits), comme les grands peuvent dire qu'ils ne veulent pas que les petits se nourrissent avec eux sur la caisse commune (même raison). On fera donc le partage, et chacun vivra de sa part. Si les grands se sont mariés aux frais de l'héritage commun, les petits se marieront aussi aux frais de la caisse commune. Si les grands se sont mariés avant la mort du père, les petits ne peuvent pas dire : « Nous prendrons de la caisse commune pour nos mariages, sur ce que notre père vous a donné pour les vôtres », car ce que le père a donné à l'un de ses enfants (de son vivant) ne compte pas pour un héritage.

(11). Il en est de même quand le père n'a pas laissé de fils, mais des

mais ils n'en auront l'usufruit qu'après sa mort. 1. En tête 2 passages traduits au tr. Guittin, VII, 3, (t. IX, p. 50), et I, 6 (t. VIII, p. 263). 2. Tosefta ch. 9. 3. Ibid., ch. 8. 4. Suivent deux passages traduits, le 1er tr. Kethouboth, IX, 1 fin, le 2e ibid., V, 8 (t. VIII, pp. 115 et 80).

filles grandes et petites : les petites peuvent refuser aux grandes de s'habiller aux frais de la caisse commune, et les grandes peuvent refuser aux petites de se nourrir à la caisse commune ; on fera donc le partage, et chacune vivra de sa part. Si les grandes se sont mariées aux frais de l'héritage commun, les petites se marieront aux frais de la caisse commune. [Si les grandes se sont mariées avant la mort du père, les petites ne peuvent pas dire : « nous prendrons de la caisse commune pour nos mariages l'équivalent de ce que notre père vous a donné pour les vôtres »]. Il y a cependant une différence entre les fils héritiers et les filles. Si ce sont des fils qui héritent, ceux-ci sont obligés de donner la nourriture aux filles[1]; mais si les filles sont héritières, cette clause n'est pas applicable.

R. Jérémie demanda devant R. Zeira : si les grands ont pris pour leur mariage cent tonneaux de vin valant 20 dinars, les petits prendront-ils de même cent tonneaux bien que valant seulement dix dinars ? Non, répondit R. Zeira, les petits prélèveront une somme égale à celle des grands avant de procéder au partage.

CHAPITRE IX.

1. Si un individu laisse en mourant des fils et des filles [2], et s'il a laissé beaucoup de biens, ou des biens suffisants[3], les fils les héritent, et les filles se nourrissent de ces biens (en vertu de la clause du contrat de mariage) ; s'il a laissé peu de biens ou des biens insuffisants, les filles se nourrissent de ses biens, et non pas les fils, quand même ceux-ci seraient obligés d'aller mendier leur pain. Admon dit : Est-ce que j'ai perdu mes droits parce que je suis un homme ? (Il veut donc que les fils se nourrissent de ces biens comme les filles). R. Gamaliel dit : l'idée d'Admon me paraît juste.

— [4]. Samuel dit [5] : il est possible de faire une donation à un enfant dès le sein de sa mère (en faisant acquérir ce don par autrui) ; selon R. Eléazar, une telle donation est nulle. Un enseignement conteste l'avis de R. Eléazar, en disant : si un prosélyte meurt et que les Israélites qui l'ont assisté ont gaspillé ses biens, puis on apprend qu'il a laissé un fils au loin, ou une veuve enceinte, on est tenu de tout rendre à cet héritier (même futur). Si après la restitution des biens prélevés indûment par chacun, le fils du prosélyte meurt, ou si la femme a mis au monde avant terme, ce que chacun aura pris après ce fait lui appartient

1. Une clause du contrat de mariage le stipule. 2. Tr. Kethouboth, XII, 3. 3. Assez pour nourrir les enfants. 4. En tête sont deux passages traduits, le 1er tr. Kethouboth, XIII, 3 (t. VIII, p. 151), le 2e tr. Sôta, III, 3 (t. VII, p. 262). 5. V. J., tr. Yebamoth, IV, 1 (t. VII, pp. 55-6].

dra désormais (comme abandonné), non ce qui aura été pris auparavant (Or, que réplique à cela R. Eléazar? N'en résulte-t-il pas que l'enfant acquiert avant d'être né ?) C'est que les premiers détenteurs, peut-on répliquer, avaient renoncé à ce bien, en apprenant l'existence possible d'un héritier. Il n'y a pas non plus de contradiction selon Samuel ; car s'il est vrai qu'il autorise la donation à un enfant avant sa naissance, valable après que l'enfant a eu au moins un instant de validité, la condition est annulée ici même pour les derniers détenteurs, à cause de la renonciation.

2. Un individu a laissé en mourant des fils, des filles et un hermaphrodite ; si les biens sont suffisants, cas où les fils reçoivent plus que les filles, l'hermaphrodite n'a qu'une part égale à celle des filles. Si les biens sont insuffisants, il n'a droit qu'à la part des fils. Si un individu (par testament) dit : « si ma femme (qui est enceinte) a un fils, ce fils aura 100 zouz » et elle a un fils, celui-ci aura 100 zouz. Si l'individu dit : « si ma femme a une fille, elle aura 200 zouz » et la femme a eu une fille, cette fille reçoit 200 zouz ; si la femme a eu à la fois un fils et une fille, le fils prend 100 zouz, et la fille 200.

(3) Si la femme a eu un hermaphrodite, celui-ci ne prend rien. Si l'individu dit : « Tout enfant que ma femme aura prendra telle somme», l'enfant la prendra, quel qu'il soit. Si l'individu n'a pas laissé d'autre héritier en mourant, celui-ci hérite de tous ses biens.

On a enseigné[1] : Si quelqu'un dit : « Celui qui m'annoncera, lors des couches de ma femme, qu'elle a mis au monde un garçon, recevra 200 zouz », celui-ci touchera cette somme si la femme enfante un garçon ; si le mari a dit : « celui qui m'annoncera que ma femme a mis au monde une fille recevra cent zouz », celui-ci touchera cette somme si la femme enfante une fille ; enfin si la femme met à la fois au monde un garçon et une fille, le messager de la nouvelle ne recevra que cent zouz (malgré la double somme promise pour la naissance d'un fils) ; car, dit R. Mena, l'ennui causé par la naissance de la fille contrebalance la joie d'avoir un fils.

3 (4). Un individu a laissé en mourant de grands et de petits enfants. Si les grands ont amélioré les biens de l'héritage, l'amélioration appartient à tous les frères, aux petits comme aux grands. Si les grands ont dit : « Voyez ce que notre père nous a laissé, nous allons travailler pour notre compte », les bénéfices du travail appartiennent à eux.

(5). De même, si la veuve (qui est héritière[2]), a amélioré les biens de l'héritage, l'amélioration appartient à toutes les héritières, à elle et à ses sœurs. Mais si elle a dit : « Voyez ce que mon mari m'a laissé, je

1. Tossefta, ch. 9. 2. Son mari avait épousé l'une de ses nièces.

vais travailler pour mon compte », les bénéfices du travail appartiennent à elle.

R. Ila dit : si les grands fils ont fait ladite déclaration par devant le tribunal, il en résulte la conviction que nul n'a voulu se charger de la part du travail incombant aux petits, et ceux-ci n'ont pas de part. A l'école de R. Yanaï on a dit : on répartit le bénéfice entre tous, même provenant de l'usage d'une estrade (ou marchepied), ou selon Rab, même d'un panier, ou d'une hache ; selon l'enseignement de R. Hiya, il en est de même d'une simple aiguille, ou même d'un bouchon servant à bien clore un vase. R. Hanina dit : celui qui marie son fils dans une maison la lui fait acquérir. Toutefois, enseigne R. Oschia, il lui transmet la maison, non les objets mobiliers qui s'y trouvent. R. Ila demanda : quelle est la règle si le père a divisé le triclinium en 2 pièces, destinant l'une au mariage du fils, et se réservant l'autre?) Est-elle donnée ou non ?) R. Hagaï demanda à R. Yossé : si le père a dressé le dais nuptial dans une petite pièce, κοιτών, et servi le repas de noces dans le triclinium, faut-il voir dans ce fait la donation des 2 pièces ? On ne voit pas pour cela, répond R. Yossé, le père sortir de la maison (donc, la petite pièce seule est donnée). — R. Josué b. Levi dit : certes, lors de la déclaration faite par les grands fils de vouloir améliorer leur patrimoine commun, le tribunal devra veiller à ce qu'une part du bénefice soit faite par eux aux petits (sauf rémunération des ouvriers qui travaillent pour les petits) ; mais si après cela les petits s'élèvent contre le partage fait, en prétendant qu'il doit leur en revenir d'avantage, quelle sera la règle ? Selon R. Abahou, les grands devront jurer qu'il n'y a plus rien à distribuer ; en effet, ajoute R. Mena, d'ordinaire, le demandeur doit prouver son assertion pour obtenir quelque chose d'autrui, sauf en ce cas (en raison de la minorité des héritiers).

R. Hiya le grand dit : aussi longtemps que des frères n'ont rien dit au sujet de leur héritage (qu'ils laissent indivis), ils sont associés jusqu'à la 3e génération[1] sous tous les rapports. R. Aba b. Aboun dit que R. Hamnona professe le même avis. R. Imi dit : un fils qui, déjà du vivant de son père, vivait ostensiblement à part, gardera pour lui seul le bénéfice de son travail (après le décès du père, les frères ne peuvent rien lui réclamer). Ainsi, quelqu'un exerçait la profession de barbier, et au décès de leur père les autres fils voulurent prétendre à une part des bénéfices du premier[2]. La cause fut soumise à R. Amé, qui leur répondit : si quelqu'un fait une trouvaille, est-ce à dire que ses frères ont droit à une part ? (de même, le gain de sa profession est à lui seul). Un autre homme ayant accompli un message qui lui fut payé, ses frères (qui n'avaient pas encore partagé l'héritage paternel) prétendirent à une part de ce gain. La cause fut soumise aussi à R. Amé, qui dit : est-ce à dire que si quelqu'un se livre au brigandage, ses frères peuvent prétendre à une part du profit ? (donc le gain de son travail personnel lui est réservé

1. V. Midrasch Rabba sur Genèse, ch. 24. 2. Arguant que leur père lui a fait apprendre ce métier, source du gain.

seul). R. Horaïna, frère de R. Samuel Sousartieh, qui se livrait de son côté à une profession manuelle, fut en butte aux réclamations de ses frères, demandant une part de son gain ; l'un d'eux lui dit : Mon frère Alexandre, sais-tu combien de milliers de pièces d'argent notre père a laissés ? Tu sais bien, répondit l'interpellé, qu'il en a laissé seulement deux mille, et le reste est le produit de mon propre travail (déjà commencé du vivant de notre père). — « Il en est de même si la femme déclare vouloir travailler pour son propre compte » ; et la règle est la même, ajoute R. Ila, si sa déclaration a été faite par devant le tribunal [1].

4 (6). Si l'un des frères héritiers qui vivent en commun (avant le partage des biens paternels) a été pris pour le service du roi, les bénéfices et les pertes sont partagés par tous les frères. Si l'un des frères s'est attiré (par sa faute) une maladie dont il a guéri, ses frères ne sont pas obligés de contribuer aux frais du traitement. Si quelques-uns des frères ont fait du vivant du père un contrat en vue des dépenses de noces [2], et la dépense mutuelle revient, elle tombera à la masse ; car cette contribution pourra être requise par voie de justice. Mais les barils de vin ou d'huile que l'on aurait envoyés à son prochain ne peuvent pas être réclamés par voie de justice, parce que l'on considère ces envois comme actes de bienfaisance.

On a enseigné [3] : si l'un des frères héritiers qui vivent en commun a été pris pour le service public, lorsqu'il a été appelé à titre de représentant des familles réunies (comme fermier), cette perte incombe à tous ceux qu'il représente ; s'il n'est pris que pour une maison, son départ ne concerne que les siens. Ainsi, R. Nahman b. Samuel avait été pris au nom du conseil local, βουλή. On soumit à R. Amé, le point de savoir si la perte résultant de ce fait, devrait incomber à tous, ou non, et R. Amé répondit : Si Nahman a été pris en raison de ses biens, il n'aura droit pendant son absence qu'à ses propres biens ; sinon, il prendra part aux pertes et bénéfices de tous les siens —[4].

5 (7). Si quelqu'un envoie chez son beau-père des cadeaux de fiançailles, fussent-ils d'une valeur de cent Maneh, dès qu'il a pris le repas de fiançailles ne fût-ce qu'une valeur d'un dinar, il n'a plus droit à la restitution des cadeaux ; mais s'il n'a pas mangé le repas de fiançailles, il a le droit de reprendre ses cadeaux. Si le fiancé a envoyé de nombreux présents en disant que la future les emportera avec elle au domicile conjugal, ils pourront être redemandés ; mais si ce sont de faibles

1. Comme ci-dessus, au commencement, pour partager le produit entre les grands fils et les petits. 2. Chaque frère en se mariant invite les siens à ses réjouissances, et eux en font autant ; si le père a pourvu une fois à la dépense, lors du prochain mariage elle incombera à l'ensemble des héritiers. 3. Tosefta, ch. 10. 4. Suit un passage traduit tr. Kethouboth, IV, 10 (t. VIII, p. 63).

présents, à l'usage de la fiancée dans la maison de son père, on ne pourra plus les réclamer ultérieurement.

Un homme ayant envoyé à sa fiancée de nombreux présents de fiançailles, ses parents l'engagèrent à ne rien manger chez elle (pour qu'en cas d'accident, ces biens ne soient pas acquis à la famille de la future, mais fassent retour aux siens). Il se rendit auprès d'elle, n'écouta pas l'avis des siens, y mangea ; la maison s'écroula ensuite sur lui, et la famille de la fiancée prit possession de tous les dons envoyés. Un homme envoya à sa fiancée 24 chars (carrum) remplis de tous les comestibles imaginables qui mûrissent entre les fêtes de Pâques et de la Pentecôte ; et les rabbins ne s'étonnèrent de rien que de voir présentes des semences de lin et des olives fraîches (se demandant d'où elles viennent).—[1].

6 (8). Si un moribond donne à un étranger tous ses biens à l'exception d'un petit champ, le don est valable. Mais s'il a tout donné sans se rien réserver pour lui-même, il peut annuler le don [2].

L'on présente un acte dans lequel il se trouve qu'A fait don de tous ses biens à B. ; dans cet acte, on ne trouve ni la formule d'un testament, ni celle d'une donation entre vifs. Le 1er au contraire dit qu'il était malade quand il a fait ce don, et qu'il l'a fait pour le cas de mort [3]. Le second B. dit qu'A n'était pas malade quand il a fait le don, et que par conséquent il ne peut pas l'annuler. Dans ce cas, A. doit prouver qu'il était malade ; telle est l'opinion de R. Meir. Les autres docteurs disent : le réclamant doit fournir la preuve de ce qu'il demande.

R. Jérémie dit au nom de Rab : le moribond qui lègue ses biens à autrui, en se réservant seulement des objets mobiliers, n'a pas fait d'acte valable ; mais s'il a gardé de l'argent, pour lequel il a acheté ensuite un terrain, cela équivaut à la réserve immédiate du sol. S'il a conservé du terrain si peu que ce soit, le don est valable, lors même qu'il n'en guérit plus ; mais s'il n'a pas conservé la moindre parcelle de terrain, le don n'a pas de valeur, en cas de guérison du moribond. C'est ce qu'a dit R. Yohanan au nom de R. Yanaï [4]: le don verbal d'un moribond équivaut à l'acte écrit de donation fait par un homme sain, à condition que ce moribond soit mort de la même maladie (sans plus se relever après l'énoncé du don), non s'il a été guéri (auquel cas il pouvait reprendre son bien) ; si un homme en danger distribue ses biens, soit un jour de semaine, soit le sabbat, ce qu'il aura fait restera valable (et devra être respecté en cas de décès) ; enfin l'homme sain devra à cet effet écrire un acte de donation, pour faire acquérir le bien au locataire par de l'argent, ou par un contrat, ou par la prise

1. Suit un passage traduit au tr. Péa, VII, 4 (t. II, p. 97). 2. Il peut arguer n'avoir donné tous ses biens que parce qu'il croyait mourir, puisqu'il n'a rien laissé pour lui. 3. Il a donné tout ce qu'il possède, sans se rien réserver ; par conséquent, étant guéri, il peut annuler le don. 4. Cf. J., tr. Péa, II, 9 ; tr. Kethouboth, XI, 1 ; tr. Guittin, I, 6 fin.

de possession (comme pour tout acquêt). R. Yoḥanan dit : si un doute d'impureté survient à quelqu'un pendant qu'il est dans la vallée, soit en été (où cette place est considérée comme voie publique, le sol étant nu), soit en hiver (où l'emplacement est privé, étant ensemencé), la solution de la question de savoir si l'on se règle d'après le moment actuel ou non est en litige entre R. Meir et les autres sages ; selon le premier, on se réfère à l'instant de la demande (or en été, la place est tenue pour publique, ce qui annule l'impureté douteuse). Si c'est en hiver, la place est considérée comme privée, et, ajoute R. Yoḥanan, il doit s'agir d'une période de temps proche de l'hiver (non si le doute remonte à longtemps).

R. Yanaï dit au nom de Rab : en cas de doute sur l'interprétation d'un contrat obscur, la sentence juridique penchera en faveur du défendeur. C'est, dit R. Yoḥanan, ce que notre Mischnâ fait entendre formellement : «S'il n'est pas question dans l'acte de l'état du moribond, et le défendeur prétend avoir été moribond, tandis que le demandeur dit que l'homme est sain, le demandeur sera tenu de prouver le bien-fondé de sa réclamation». En l'entendant, R. Yanaï le complimenta et dit de lui[1] : *Ils prodiguent l'or de la bourse* (Isaïe, XLVI, 6, par allusion à un savoir étendu) ; *Mon fils, ne laisse pas éloigner de tes yeux le conseil et la réflexion* (Proverbes, III, 21), etc. Un enfant ayant vendu ses biens d'héritage, les cohéritiers voulurent taxer cette vente de nullité, comme ayant été faite par un mineur. La cause fut portée devant R. Hiya b. Joseph et R. Yoḥanan. Le premier dit : il y a présomption que les témoins auront contresigné un contrat de vente fait pour un homme en pleine possession de ses facultés (majeur) ; le second dit : l'acquéreur qui veut enlever des biens à une famille est tenu de prouver la validité de la vente (et, dans le doute, il ne l'aura pas). D'ordinaire R. Yoḥanan dit qu'en cas de doute le possesseur d'un contrat l'emporte ; or, objecta devant lui R. Yossé, que répliques-tu à l'avis de Rabbi, transmis en son nom par R. Yanaï, qu'en cas de doute le possesseur du contrat cède le pas devant le défendeur ? Non, répondit-il, le possesseur du contrat l'emporte en cas de doute. Mais alors, répliqua R. Yossé, comment expliquer le fait précité du procès soumis à R. Hiya b. Joseph et à toi, au sujet duquel tu aurais déclaré que l'acquéreur est tenu de prouver son droit d'enlever des biens à une famille, ce qui implique l'infériorité des droits du possesseur de contrat ? Je n'ai jamais adopté cet avis, dit R. Yoḥanan (c'est un faux). R. Zeira dit au nom de R. Yassa : si même R. Yoḥanan veut nier avoir professé cette opinion d'infériorité de droit, au sujet de procès précité, peut-on nier qu'à la suite de l'assertion de R. Yanaï au nom de Rabbi, savoir que le possesseur du contrat a l'infériorité des droits en cas de doute, R. Yoḥanan ait observé que notre Mischnâ est du même avis ? (Cela ne prouve-t-il pas qu'il l'adopte ?) Non, il en résulte seulement que, selon R. Yoḥanan, l'avis des autres sages est conforme à celui de Rabbi ; mais R. Yoḥanan ne le partage pas, et adopte l'avis de R. Jérémie au nom de Rab, disant que l'opinion de R. Meir sert de règle (et le possesseur du contrat l'emporte). Se-

1. J., tr. Yebamoth, I, 1 (t. VII, p. 9).

lon Samuel, on peut expliquer la Mischnâ de deux manières différentes : les compagnons d'étude les plus avancés disent que la « preuve » en question se réfère aux témoins (on leur demande si le contrat a été écrit par un moribond, ou non) ; les compagnons plus jeunes disent que les témoins n'ont pas à intervenir. Peut-il y avoir discussion au sujet du dire des témoins? (Ne font-ils pas foi) ? Voici, dit R. Aḥa, pourquoi leur témoignage pourra être négligé : le testateur peut leur reprocher de n'avoir pas écrit qu'il s'agit d'un moribond, comme il l'avait dicté, et pour ce fait il les taxe de faux.

7 (9). R. Eléazar dit que dans la distribution verbale des biens, soit faite par un homme bien portant, soit par un malade, le donataire ne peut acquérir les immeubles que par les moyens ordinaires, savoir par l'argent (le payement de l'immeuble acheté), ou par l'acte, ou par la prise de possession ; les meubles ne s'acquièrent que par l'attraction.

(10). Les autres docteurs lui dirent que dans la distribution d'un malade le donataire n'a pas besoin de ces moyens ; car un fait s'est présenté où la mère des fils de Rokhel étant malade a dit avant sa mort : « donnez ma coiffe à ma fille », ce don valait 1200 pièces d'or ; et après sa mort, les docteurs ont fait exécuter sa volonté. Mais R. Eléazar leur répondit : les fils de Rokhel avaient une mauvaise conduite, et l'on a voulu les punir ainsi [1].

R. Yossé b. R. Aboun dit : c'est un prétexte énoncé par la Mischnâ pour punir les fils de Rokhel d'avoir semé du saffran, κρόκος, à la vigne [2].

8 (10). Les sages disent que les paroles d'un malade seront valables sans acte et sans fait d'acquisition, quand il fait son testament le jour du sabbat, où l'on ne peut pas écrire ni faire d'acquisition ; mais les autres jours de la semaine (où il peut écrire ou employer un des moyens légaux pour que le donataire fasse l'acquisition), ses paroles ne suffisent pas. R. Josué dit : on a accordé la permission au malade de faire sa distribution des biens le samedi (consacré au repos), à plus forte raison peut-il le faire les autres jours.

(11). De même R. Eléazar dit : on peut acquérir pour un mineur (parce que le mineur ne peut pas le faire pour lui-même), mais on n'a pas jugé nécessaire de donner à un individu la faculté d'acquérir pour une personne majeure. R. Josué dit : on a accordé la faculté d'acquérir pour un mineur, à plus forte raison un individu peut acquérir pour un majeur [3].

Selon une autre version, l'énoncé de la Mischnâ doit être renversé (les sages

1. La Guemara sur ce §, sauf la dernière phrase (ci-après), se trouve traduite au tr. Péa, VI, 8 (t. II. p. 49). 2. Mélange interdit. 3. On peut considérer le premier comme envoyé par le dernier, afin de faire l'acquisition pour lui.

admettent pour valables les paroles d'un malade qui donne ses biens aux jours de semaine, non le samedi). R. Josué b. Lévi au contraire confirme notre version reçue, en ajoutant : « puisque la répartition est permise le samedi, elle l'est à plus forte raison en semaine ». De même, selon la version précitée, il faut énoncer la fin de la Mischnâ à l'inverse : On peut acquérir pour un majeur, non pour un mineur. R. Josué b. Lévi au contraire confirme notre version reçue, en disant : si l'on a cette faculté pour un mineur, on l'a à plus forte raison pour un majeur.

9 (12). Une maison s'est écroulée sur quelqu'un Ruben, et sur son père Jacob, ou sur son frère Simon, qui n'avait pas d'enfant, et dont Ruben devrait hériter. Jacob ou Simon a laissé des biens ; Ruben a laissé des dettes à payer à un créancier, ou une veuve qui réclame son douaire. Les héritiers de Jacob disent que Ruben est mort avant son père (il n'a donc rien hérité, et le créancier de Ruben ou sa veuve n'ont aucun droit sur les biens de Jacob) ; le créancier ou la veuve dit que Jacob est mort avant Ruben (qui a hérité de lui). L'école de Schamaï dit : en ce cas, on partage la somme en litige (entre le créancier ou la veuve de Ruben et les héritiers de Jacob) ; l'école de Hillel dit : les biens appartiennent aux héritiers présumés [1].

(13). Une maison s'est écroulée sur un homme et sur sa femme (qui n'ont pas laissé d'enfant, mais la femme a laissé des biens et le droit sur son douaire). Les héritiers du mari (ses frères) disent : la femme est morte avant le mari, qui a hérité d'elle ses biens [2]. Les héritiers de la femme (p. ex. son père) disent : le mari est mort avant la femme (qui a acquis le droit au douaire et à ses biens [3]). L'école de Schamaï dit : tout doit être partagé à parts égales entre les héritiers du mari et ceux de la femme ; l'école de Hillel dit : les biens fixés de la femme sont considérés comme appartenant à celui qui les a possédés ; le douaire appartient aux héritiers du mari [4]. Les biens que la femme emporte avec elle appartiennent aux héritiers de la femme, ou au père.

(14). Une maison s'est écroulée sur un homme et sur sa mère (la mère n'a pas d'autre enfant, et elle a des biens) ; [l'héritier de la mère, son frère dit : le fils est mort avant la mère ; il n'a donc pas hérité d'elle ; par conséquent je dois hériter des biens de la femme qui était ma sœur. L'héritier du fils dit : « la mère est morte avant le fils, lequel a hérité d'elle ; par conséquent j'hérite de mon frère des biens de sa

1. De Jacob dont les droits sont certains, car ils héritent de Jacob ou de Ruben; tandis que les droits du créancier ou de la veuve sont incertains, puisqu'ils n'ont de valeur que si Jacob meurt le premier. 2. Ils héritent de leur frère les biens de la femme. 3. Même suite pour l'héritage. 4. Les héritiers de la femme n'y ont pas droit, ne pouvant pas prouver qu'elle était veuve.

mère. »] Dans ce cas, les écoles de Schamaï et de Hillel sont d'accord entre elles qu'on partage les biens en litige entre l'héritier de la mère et celui du fils. R. Akiba dit : j'avoue que dans ce cas (comme dans celui de la mort de l'homme et de sa femme), l'école de Hillel est en désaccord avec celle de Schamaï, et les biens resteront en leur état présumé. Mais le fils d'Azaï dit à R. Akiba: nous regrettons déjà le désaccord de ces deux écoles dans le cas précédent, et tu ajoutes un nouveau désaccord.

Cette dernière allocution [1], dit R. Samuel b. R. Isaac, prouve que Ben-Azaï était un compagnon et un disciple de R. Akiba.

CHAPITRE X

1. Dans un acte simple, les témoins signent en dedans (au-dessous de l'acte) ; dans un acte plié (et cousu), ils signent sur le verso. Si les signatures des témoins se trouvent sur le verso d'un acte simple, ou bien si un acte plié et cousu porte les signatures des témoins en dedans, dans les deux cas l'acte est nul.

R. Hanina b. Gamaliel dit : si un acte plié et cousu a les signatures en dedans, il est valable, car on peut le découdre et le déplier pour en faire un acte simple. R. Simon b. Gamaliel dit : tout dépend de l'usage du pays.

— [2]. R. Idi au nom de R. Jérémie dit : en cas de rature, on doit laisser un écart de 2 lignes avant d'écrire un nouveau contrat et ses attestations. Il en sera de même, dit R. Isaac, pour l'acte simple (et pas seulement pour l'acte plié). Rab dit : toute rature ou omission d'un mot dans l'acte doit être constatée à la fin. Selon d'autres au nom de Rab, il faut noter ici la constatation. R. Abahou dit au nom de R. Isaac b. Haqoula : tout ce que l'on peut attribuer à la rature sera fait ainsi. Qu'est-ce que l'on entend par là ? Le voici, dit R. Yassa Qocira gendre de Yossa, au nom de Yossa : il s'agit p. ex. du cas où un contrat de mariage, συμφωνία [3], contient d'abord les conditions, lesquelles répétées au bas de l'acte ont ensuite été effacées ; en ce cas, la susdite règle est applicable, et l'on conclut de ce fait que les partis ont achevé complètement l'acte de mariage sans admettre les premières conditions (et sans écrire non plus y avoir renoncé) ; pour ne pas faire de surcharge entre les lignes, ils ont effacé les dites conditions. Aussi les sages, craignant un abus, défendent de laisser l'espace en blanc. R. Hona presenta à Schamaï un contrat de dette pour une somme de 80 sela, où le mot ὀγδοη était devenu illisible (effacé par la surcharge) ; mais

1. Puisqu'il l'apostrophe ainsi sans l'appeler : Maître ! V. J., tr. Scheqalim, III, 1 (t. V, p. 277). 2 En tête se trouvent 2 passages traduits, le 1er tr. Guittin, VIII, 10 (t. IX, p. 67), le 2e ibid., IX, 6 (ib., pp. 77-78). 3. Ib., VII, 6.

la terminaison κοντα n'était pas effacée (restait lisible). R. Hona lui dit : vois et compte à partir de quel chiffre on emploie en grec la terminaison κοντα. R. Schamaï lui répondit : à partir de 30. En sortant il dit : cette falsification de billet a été faite afin de gagner par là 30 pièces, mais elle aboutit à une perte de vingt[1].

Pour confirmer l'avis de R. Hanania b. Gamaliel (qui, à l'opposé du préopinant, déclare valable l'acte plié ayant les attestations signées en dedans, irrégulièrement), Rabbi observe qu'il n'y a aucune crainte à éprouver, comme le suppose le préopinant, car le corps même de l'acte prouve si à l'origine l'acte a été simple ou non. Comment cette preuve est-elle fournie ? R. Aba répond : on le sait d'après ce que R. Houna a dit plus haut[2], savoir que les témoins apposent seulement leur signature au bas de l'acte, après avoir lu ce qui est au-dessus, où il est dit : un tel, fils d'un tel, assume tout ce qui est écrit auparavant (or, comme il s'agit là de l'acte plié, l'acte qui n'est pas confirmé à la fin est simple). Mais n'a-t-on pas enseigné que tous les types (typus) d'actes, même simples, contiennent à la fin la confirmation ? Non, dit R. Mena, c'est spécial aux actes pliés. Toutefois, dit R. Abin, il n'y a pas lieu d'en faire le sujet d'une objection, car même en admettant que cette formule soit applicable aux actes simples et aux actes pliés, il s'agit par là d'empêcher un abus, empêchement possible pour l'acte simple, non pour l'acte plié[3]. R. Juda aussi dit : l'aspect ne prouve rien, car si même la confirmation est exclusive à l'acte plié, il est possible que pour un acte simple on ait ajouté à la règle ; ainsi pour l'acte simple, la règle prescrit 2 attestations, mais pour l'acte plié, il en faut 3, et pourtant il y a eu 3 signatures pour le simple ; ou encore, quoique le simple ait les signatures au-dedans et l'acte plié les ait au-dehors, l'acte simple est signé à la fois au-dedans et au-dehors (ce sont des additions inutiles qui ne permettent plus de reconnaître la nature de l'acte).

2. L'acte simple sera signé par deux témoins, et un acte plié et cousu doit être signé par trois témoins. Si le premier n'a qu'une signature, il est nul ; de même si le dernier n'a que deux signatures, il est nul. Si un créancier présente un acte dans lequel il est écrit « 100 dinars qui font 20 sicles » (quoique 100 dinars fassent 25 sicles), on ne lui en donne que 20 ; s'il est écrit « 100 dinars qui font 30 sicles » (quoique 30

1. C.-à-d., selon l'explication de J. Lévy, à l'origine la partie effacée du mot, dont il restait encore une trace visible, a pu représenter le terme πεντη (du mot total πεντήκοντα, 50), qui par la falsification a été modifié en ογδοη (de ὀγδοήκοντα). Mais, suivant le principe qu'en cas de doute le possesseur d'un billet ne peut revendiquer que le minimum inscrit au contrat, son avoir n'a pu s'élever qu'à 30 selà, τριάκοντα, soit le plus petit nombre qui se termine en κοντα. — Le commentaire a vu dans ce mot l'équivalent de *conto!* 2. Ibid., VIII, 12. 3. En principe, pour l'un et l'autre acte, la confirmation sera la même ; mais en fait, l'aspect peut influer sur la revendication.

sicles vaillent 120 dinars) on ne lui en donne que 100. S'il est écrit zouzim (au pluriel), ou selaïm ou drachmes (au pluriel), et que le nombre restant soit effacé[1], ce sera au moins deux.

3. S'il est écrit d'abord : 100 dinars, et si dans la répétition il y a 200, ou s'il y a d'abord 200 et plus bas il y a 100, on adopte en tous cas le chiffre qui se trouve dans la répétition à la fin de l'acte. A quoi sert donc de répéter l'écrit du commencement ? Si une lettre s'efface dans le bas, on se dirige d'après ce qui est écrit au commencement.

On a enseigné (§ 2) : si le demandeur déclare que les zouzim inscrits au contrat étaient au nombre de cinq, nombre effacé, et le défendeur (débiteur) prétend qu'il y avait seulement le nombre deux, il y a discussion là-bas (à Babylone) sur ce sujet entre Ben-Azaï et R. Akiba : l'un dit qu'il faudra payer deux zouz et jurer pour le reste ne pas le devoir (en raison de l'aveu partiel) ; l'autre dit : si même le débiteur n'avait rien reconnu, il devait payer en un tel cas deux zouz (selon la règle de la Mischnâ) ; il n'y a donc pas d'aveu partiel, ni de serment exigible à cet effet.

On a enseigné[2] (§ 3) : on déduit toujours la signature finale d'après celle qui a été émise d'abord, lorsqu'il y a une ligature avec une lettre, non avec deux lettres. Ainsi, entre Ḥanan écrit d'une part, et Ḥanani d'autre part, ou entre Anan et Anani, en raison de la divergence d'une seule lettre, le contrat est maintenu ; s'il y a 2 lettres différentes, le contrat n'est pas maintenu. R. Isaac demanda : si l'acte a d'abord le mot Hanan, et plus bas est écrit : Nani (une divergence de 2 lettres), faut-il aussi attribuer le bas à une corruption de la signature du haut, et supposer que l'on a écrit Hanan, ou bien règle-t-on le haut d'après le bas, et faut-il lire partout : Nani ? (question non résolue).

4. On peut écrire une lettre de divorce (y mettre la signature des témoins) et la donner au mari en l'absence de sa femme[3] ; on peut aussi donner la quittance de la femme et la lui remettre en l'absence du mari, à condition de connaître l'homme et la femme. Le mari paye l'écrivain.

(5). On peut écrire un acte de prêt et le donner au débiteur en l'absence des créanciers, mais on ne doit pas le faire pour le créancier en l'absence du débiteur ; le débiteur paye l'écrivain.

(6). On peut écrire un acte de vente et le donner au vendeur en l'absence de l'acheteur ; mais on ne doit pas le faire pour l'acheteur en l'absence du vendeur. L'acheteur paye l'écrivain. Les actes de fiançailles ou de mariage (qui renferment des engagements pécuniaires) ne doivent être écrits que si l'homme et la femme y consentent. Le fiancé ou l'époux paye l'écrivain.

1. V. tr. Kethouboth, II, 1. 2. Tossefta, ch. 11. 3. V. tr. Guittin, IV, 2.

(7). Il ne faut écrire les actes de fermage ou autres contrats juridiques que si les deux intéressés y consentent. Les deux payent l'écrivain. R. Simon b. Gamaliel dit : on écrit ces actes en double, pour en donner un à chaque intéressé —[1].

5 (8). Un débiteur a payé une partie de sa dette, et (au lieu de prendre une quittance) il a laissé le créancier remettre l'acte de prêt à un tiers en lui disant : « si je ne te donne pas d'ici à tel jour le reste dû, tu rendras l'acte au créancier pour qu'il se fasse payer la dette entière ». Si au jour venu le débiteur n'a pas envoyé le reste, selon R. Yossé, le tiers porteur doit rendre l'acte (au créancier, selon la convention); R. Judah dit qu'il ne doit pas le rendre.

(9). Si l'acte d'un individu s'efface spontanément[2], il doit appeler des témoins[3] et aller avec eux devant le tribunal ; les témoins alors font un nouvel acte, où ils écrivent : « Un tel, fils d'un tel, avait tel acte qui s'est effacé tel jour ; tel et tel étaient ses témoins. »

En ce qui concerne les assurances[4] données (promesses), R. Abahou, R. Aḥa et R. Amé ont réclamé judiciairement les sommes convenues (considérant les promesses faites comme des engagements). R. Yona et R. Yossé ne les ont pas réclamées. R. Mena dit : quoique R. Yossé ne soit pas d'avis de réclamer judiciairement le montant des promesses faites, il reconnaît toutefois que lorsque quelqu'un met son fils en apprentissage chez un maître à certaines conditions, faites avec ce dernier, celui-ci est en droit de réclamer la somme promise. — R. Ouqba dit : on a enseigné au sujet des contrats, à l'école de Lévi[5], que si quelqu'un déclare avoir perdu des actes juridiques, on lui délivre une nouvelle expédition. On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit : même pour des actes de compromis (ne pouvant pas donner lieu à une réclamation), le tribunal délivre une autre expédition de ce qui est perdu ou effacé.

6 (10). Si le debiteur a payé une partie de la dette, R. Juda dit de renouveler l'acte de prêt[6]. R. Yossé dit : on laisse l'acte de prêt intact, et on donne au débiteur une quittance. R. Judah objecte que si l'on agit ainsi, le débiteur serait obligé de garder constamment la quittance, de peur qu'elle ne soit dévorée par les souris[7]. Mais R. Yossé répondit : Il vaut mieux agir ainsi[8] pour ne pas diminuer le droit du créancier.

7 (11). Deux frères ont hérité de leur père une maison de bains, ou

1. La Guemara sur ce § est traduite ibid., IV, 2 (t. IX, p. 4). 2. V. tr. en tombant à l'eau. 3. Quand l'acte est encore lisible, et qu'ils en prennent connaissance. 4. V. tr. Guittin, V, 8 fin. 5. Cf. ci-dessus, IV, 4. 6. On déchire le premier, et le créancier en reçoit un second pour le reste dû. 7. Ou qu'elle se perde autrement. 8. Par la date du 2e contrat, le créancier n'aurait plus le même recours contre le débiteur.

un pressoir; l'un des frères est pauvre, et l'autre est riche. Si ces objets sont à louer, les deux frères se partagent les bénéfices; mais si le père les a construits pour son propre usage, le frère riche peut faire usage de la maison de bains pour lui et les siens, et à son frère pauvre il peut dire: «Achète des esclaves et fais usage comme moi de la maison de bains, ou achète des olives et fais usage du pressoir[1].»

12. S'il y a dans la même ville 2 individus homonymes, qui s'appellent par ex. tous les deux Joseph b. Simon, ils ne peuvent pas présenter des actes de prêt l'un sur l'autre. De même, une autre personne ne peut présenter un acte de prêt sur aucun d'eux. Si l'on trouve parmi des actes un écrit disant: «l'acte de Joseph b. Simon est payé», les actes des deux homonymes sont payés. Comment ces homonymes doivent-ils faire pour éviter tous ces inconvénients? Ils doivent ajouter les noms de leurs grands-pères; si leurs grands-pères étaient aussi homonymes, on ajoute quelque signe distinctif; s'ils se ressemblent tant qu'ils n'ont point de signe distinctif, mais l'un d'eux est Cohen (ou Lévite) et l'autre ne l'est pas, on ajoute au premier: «Cohen» (ou Lévite), pour le distinguer de l'autre.

(13). Si un individu dit (en mourant) à son fils: «un de mes actes de prêt est payé, mais je ne sais pas lequel», tous les actes sont considérés comme payés. S'il y en a deux qui se rapportent à un seul débiteur, on suppose la plus grande somme payée, non la plus petite.

8 (4). Si un individu prête de l'argent à quelqu'un sur la foi d'un garant, il ne peut pas se faire payer par le garant[2]. S'il a dit d'avance qu'il prête l'argent à la condition de se faire payer par le garant, ou par le débiteur, à volonté, il peut se faire payer par le garant. R. Simon b. Gamaliel dit: Si le débiteur a de quoi payer, le créancier ne peut dans aucun cas se faire payer par le garant.

9 (15). R. Simon b. Gamaliel dit aussi: pour une femme ne voulant pas épouser quelqu'un sans qu'un autre garantisse son douaire, un garant a répondu, puis son mari la répudie, et elle réclame son douaire au garant. Ce dernier peut exiger que le mari fasse vœu de ne pouvoir plus reprendre sa femme, de crainte que les époux n'aient fait un complot, κοινωνία, pour se faire payer et ensuite s'unir à nouveau.

Selon Rab (§ 6), le nouveau contrat (exigé par R. Juda) consiste en une confirmation par le tribunal (sans attestations); selon R. Ḥiya, il n'est pas besoin de confirmation juridique (un autre contrat devant témoins suffit). R. Jérémie dit: si Rab avait entendu l'opinion professée par R. Hiya (qu'il n'est pas be-

1. Ce n'est pas ma faute si tu n'en uses pas. 2. Il faut d'abord condamner le débiteur et voir s'il n'a pas de quoi payer, avant de s'adresser au garant.

soin d'intervention juridique), il n'aurait pas énoncé son avis contraire (il eût adopté l'avis de R. Hiya).— [1]. — Rab dit : dans le 2e contrat pour le reliquat de dette, on rappelle la date du 1er ; Samuel dit que ce rappel est inutile (et l'on inscrit la date de la rédaction nouvelle). R. Hiya professe le même avis. R. Yoḥanan objecte contre l'avis de Rab : si l'on doit rappeler la date du 1er contrat dans le 2e, comment R. Yossa a-t-il pu dire (dans la Mischnâ) : «Il vaut mieux agir ainsi pour ne pas diminuer le droit du créancier» ? (celui-ci n'y perdrait rien, si la 1re date restait présente, elle est donc jugée inutile).

On a enseigné (§ 7) : on s'inquiète plutôt de payer une grosse dette qu'une petite (il est donc probable que le paiement fait se réfère d'abord à la grande somme due).

R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan (§ 8) : si le débiteur a des biens, on ne commence pas par recourir au garant ; s'il n'en a pas, on a recours au garant. Si le créancier a fait la condition préalable de pouvoir se rembourser de telle façon qu'il voudra, il peut se faire payer par le garant, si même le débiteur a d'autres biens. Ailleurs [2], il est dit qu'en tous cas l'avis de R. Simon b. Gamaliel sert de règle, sauf pour la question du gage (d'ici), pour celle de Sidon [3], et pour la dernière preuve [4] ; et encore est-ce seulement applicable à la Mischnâ (non à la Braïtha). R. Amé b. Qorha dit au nom de Rab : on a dit que partout cet avis sert de règle, parce que ce R. Simon [5] énonçait des règles déterminées (bien fondées) au nom de son tribunal (de son école).

R. Hagaï s'était porté garant pour le douaire, φερνή, de sa belle-fille ; comme elle gaspillait son avoir, son mari était sur le point de la répudier. En raison de l'obligation du beau-père en cas de divorce, la cause fut soumise à R. Aḥa, qui déclara : le mari devra au préalable faire vœu de ne plus reprendre sa femme (afin d'écarter l'idée de complot entre les époux, au détriment du beau-père, garant du douaire). R. Yossé dit : ce vœu n'est pas exigible (il n'a pas la même crainte). Mais, objectèrent les compagnons d'étude à R. Yossé, admettant que l'on ne craint pas cette supercherie de la part du mari, n'arrivera-t-il pas que, s'il la reprend, les créanciers de la femme enlèveront au mari le montant du douaire ? Cette crainte, répondit-il, n'est pas non plus fondée : le mari peut y obvier en convertissant le montant du douaire en objets mobiliers (pouvant être mis à l'abri des créanciers), ou en capital inaliénable, παραφέρνα, sur lequel les créanciers n'ont pas prise. Pourtant (un fait de ce genre étant survenu, l'avis de R. Aḥa l'emporta comme règle (le vœu du mari est exigible en ce cas).

10 (16). Si un créancier a un acte de prêt, il peut se faire payer sur les immeubles que le débiteur a vendus (à une date postérieure à celle de son

1. Ici se trouve indûment une phrase, qui, selon le commentaire, a sa vraie place ci-après, § 10 (16). 2. A Babylone. 3. Tr. Guittin, VII, 5, au sujet d'un divorce donné contre remise d'une étole. 4. Ci-après, tr. Synhédrin, II, 13. 5. L'édition Krotoschin renvoie à la Biographie de R. S. dans le Mebasser, an V.

acte); mais s'il n'a que des témoins de l'emprunt (pas d'acte), il ne peut se faire payer que sur les biens libres du débiteur. Si le créancier présente un écrit constatant l'existence de la dette (non attestée), il ne peut se faire payer que sur les biens libres [1].

Si le garant a écrit au-dessous de la signature des témoins, le créancier ne peut se faire payer de lui que sur ses biens libres [2].

Un pareil fait s'est présenté devant R. Ismaël, qui a dit : le créancier peut se faire payer sur les biens libres que le garant possède.

(17). R. Ismaël lui en demanda la raison ; Ben Nanos lui répondit : si un individu demande de l'argent à quelqu'un menaçant de l'étrangler, et un survenant lui dit : « laisse-le libre, je te donnerai de l'argent pour lui », le garant n'est pas obligé de payer, car ce n'est pas sur garantie que le créancier a prêté son argent. Quand donc le garant est-il obligé de payer pour le débiteur ? Quand il dit au créancier : « prête-lui, je te paierai » ; en ce cas le créancier n'a prêté que sur garantie. R. Ismaël dit alors : si quelqu'un veut devenir savant, qu'il étudie les lois de questions financières, car il n'y a pas dans la loi une partie qui exige plus de talent et de savoir qu'elles, qui sont comme une source féconde ; et si quelqu'un veut étudier ces lois, qu'il serve comme disciple de Simon b. Nanos.

Au sujet de la discussion entre R. Yohanan et Resch Lakisch sur la nullité d'un acte s'il est antidaté [3], R. Houna dit : à la date portée, il est nul, mais il conserve sa valeur comme acte (à réclamer plus tard). La Mischnâ ne dit-elle pas au contraire : « l'acte (προσβουλή) antidaté est valable, et celui qui a une date postérieure à sa rédaction est nul » (Or si la date seule n'a pas de valeur, à quoi sert cette distinction entre l'acte en question et d'autres ?) L'avis de R. Houna (que l'acte a sa valeur depuis la date de sa rédaction) est conforme à celui de R. Eléazar ; c'est aussi ce qu'a exprimé R. Simon b. Yaquin, savoir que l'opinion est également professée par R. Eléazar [4]. Si même l'acte n'est pas contresigné par 2 témoins, mais a été remis devant eux, il est valable, et un contrat de dette ainsi rédigé est payable sur les biens immeubles ; la signature des témoins n'est exigible que pour la bonne forme (pour éviter toute contestation). Comment entend-on la Mischnâ précitée ? Si les témoins renient leur signature, l'acte ne peut pas être valable ? S'ils ne la renient pas, il faut observer, comme l'a dit Resch Lakisch, que les témoins signataires d'un acte sont considérés à l'égal d'une confirma-

1. Pour les dettes constatées par écrit et par des témoins qui l'ont signé, on peut saisir les biens vendus : car l'acte et les témoins donnent à la dette du retentissement, et l'on peut dire que les acheteurs auraient dû s'informer, ne devant pas se risquer d'acheter les immeubles d'un homme endetté. 2. La signature des témoins ne se rapporte pas à sa garantie. 3. Tr. Schebiith, X, 5. 4. J., tr. Guittin, IX, 4 (5).

tion par justice, et ils ne sont pas admis à déclarer qu'ils ignoraient le fait de l'antidate (sous peine de n'être plus dignes de foi ; donc, selon R. Eléazar, « ce n'est que pour la bonne forme »). S'il est admis que l'on accepte la modification de date, l'acte reste-t-il valable, quoique les attestations ne s'y réfèrent plus ? Celle-ci prouve qu'un tel, fils d'un tel, a emprunté d'un tel, et tel autre est garant (le fait, sauf la date, reste attesté). — Rab dit : en cas de nouvel acte (par suite d'à-compte payé), on rappellera la date du 1er acte sur le second ; selon Samuel, il est inutile de rappeler cette date au second [1]. Or, cette discussion entre Rab et Samuel est conforme à celle d'ici entre R. Yoḥanan et Resch Lakisch au sujet de l'acte antidaté — R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan : bien que R. Ismaël ait adressé des louanges à Ben Nanos sur sa méthode d'interprétation [2], en fait l'avis de ce dernier n'est pas admis. De même, dit R. Simon b. Aba au nom de R. Yoḥanan, pour quelqu'un menacé d'être étranglé, l'avis de R. Ismaël sert de règle (et la garantie sera exécutoire). Mais, observa R. Yossé, si pour le salut d'un homme attaqué dans la rue quelqu'un intervient et offre une somme, celle-ci sera réclamée à l'intervenant, non à l'homme attaqué ! (c'est inadmissible).

1. Ci-dessus, § 6. 2. J., tr. Sota, V, 2.

TRAITÉ SANHÉDRIN

CHAPITRE PREMIER.

1. Un tribunal de trois juges statue sur les procès civils (financiers), ou sur les réclamations relatives à l'enlèvement d'un objet par violence, ou sur les blessures[1]. De même un tribunal de trois juges connaît des demandes en dommages-intérêts, soit dans le cas où la loi accorde une entière indemnité, soit dans ceux où elle n'accorde que le remboursement de la moitié du dommage, comme aussi dans ceux où elle oblige de payer le double, ou le quadruple, ou le quintuple (Exode, XXI, 37). Les réclamations pour viol, ou pour séduction, et l'accusation d'adultère, sont portées devant un tribunal de trois juges[2]; tel est l'avis de R. Méir. Les autres docteurs disent: pour l'accusation d'adultère, il faut un tribunal de 23 juges, car ces procès peuvent aboutir à une peine capitale.

D'où sait-on (qu'à l'instar de ce qui est prescrit pour les dépôts, les vols et les blessures) il faut 3 juges pour connaître des questions d'argent, tels que prêts, ou aveux? C'est qu'il est dit (Nombres, XXXV, 29): *ces préceptes vous serviront de loi en justice;* de ce dernier terme, on conclut à l'uniformité de toutes les questions d'argent, et pour celles-ci comme pour les questions capitales, la loi exige l'examen et l'enquête judiciaires. Quant au fait même de l'exigence de 3 juges pour connaître des questions d'argent, on le sait de ce qu'il est dit (Exode, XXII, 8): *le maître de maison s'approchera des juges;* ce qui implique la présence d'un juge; l'expression suivante, *devant le juge*, se réfère au second, et les termes *que les juges condamnent*[3] se réfèrent au 3e. Tel est l'avis de R. Yoschia. R. Jonathan dit: la première expression invoquée se rapporte au fait même que la présence de juges compétents est exigible, et d'un principe on ne déduit rien autre; mais de chacune des 2 expressions suivantes, on déduit autant de fois qu'il faut un juge (soit 2), et pour départager les voix, on ajoute un 3e juge. Rabbi dit: la 3e expression, « que les juges condamnent », implique déjà un minimum de 2 juges, et il ne saurait y avoir doute sur l'allusion aux 2 juges, en raison de l'emploi du verbe *condamner* au pluriel; puis pour départager les voix, on ajoute un 3e juge. R. Abahou objecta ceci: d'après l'interprétation de Rabbi (voyant une

1. Ou : sur les dettes (selon une autre version). 2. Tr. Kethouboth, IV, 5.
3. Tossefta, ch. 1.

allusion à 2 juges dans la dernière expression, soit, avec les deux précédentes, un total de 4 juges), un tribunal de 5 juges devrait être exigible, avec faculté de se prononcer à la majorité de 3 voix ? En effet, on trouve enseigné par R. Hiskia[1] qu'il en faut 5 ; car la condamnation devra être prononcée à une majorité d'au moins 2 voix, comme les attestations doivent être au moins au nombre de deux ; puis, pour départager les voix, on ajoute encore un juge, soit en total 5.

Est-ce que les vols ne sont pas, comme les blessures, des questions d'intérêt pécuniaire? (Pourquoi ces 2 sujets sont-ils distincts?) En effet, on trouve que R. Simon b. Yoḥaï a enseigné : du verset (ibid. XXI, 1) *Voici les préceptes que tu leur exposeras*, on déduit qu'il y a lieu de suivre l'ordre biblique (et, à l'instar de ce texte, d'énoncer chaque sujet à part). De même on tire de ce verset la déduction faite par R. Yossé b. Ḥalafta (qu'il faut voir ce que l'on juge) ; or, devant ce R. Yossé, 2 hommes se présentèrent en justice, lui disant de les juger selon le droit de la Loi. Je ne connais pas ces règles, leur répondit-il (et je vous jugerai d'après vos arguments) ; Celui qui sait la pensée intime de chacun punira les gens qui arguent à faux ; vous accepterez donc ce que je vous dirai. Lorsque devant R. Akiba des gens se présentaient pour un procés, le Rabbin leur disait : Sachez devant qui vous vous tenez ; non devant moi, mais devant Celui qui a créé le monde, comme il est dit (Deutér. XIX, 17) : *Les 2 hommes qui ont une contestation se tiendront devant l'Eternel*, et non devant moi Akiba b. Joseph.

On a enseigné[2] : 40 ans avant la destruction du Temple de Jérusalem, le droit de prononcer les sentences capitales a été enlevé aux Israélites, et au temps de Simon b. Schetaḥ on leur enleva le droit de connaître des questions pécunaires. R. Simon b. Yoḥaï s'écria un jour : Béni soit Dieu de ce que je suis incapable de juger ! (de cette façon, je ne suis pas responsable de la sentence). Samuel dit[3] que le jugement de 2 personnes est valable ; mais c'est un acte imprudent de juger à deux (au lieu d'être 3). R. Yoḥanan et Resch Lakisch disent tous deux de plus, qu'un tel jugement par 2 est non avenu. On a enseigné ailleurs[4] : Si un homme incompétent prononce un jugement donnant raison au coupable et condamnant l'innocent, ou s'il déclare impur ce qui est pur, appelant pur ce qui est impur, le fait accompli sera maintenu ; mais le préjudice ainsi causé devra être remboursé par cet homme. C'est admis, dit R. Aba au nom de R. Abahou, au cas où les intéressés ont déclaré vouloir accepter sa décision à l'égal de celle d'un tribunal de 3 membres. Sans quoi, comment expliquer la règle de la Mischnâ ? Si cet homme s'est trompé pour avoir jugé avec trop de légèreté[5], comment est-il dit que non »« le fait accompli sera maintenu »? Si son erreur consiste en ce qu'il a jugé à l'opposé de la Loi formelle, pourquoi doit-il payer de sa poche le préjudice qu'il

1. Tossefta, ch. 1. 2. Ci-après, VII, 2. V. Derenbourg, Essai, etc., p. 69 et 90. 3. J., tr. Berakoth, VII, 1 (t. I, p. 126). 4. Tr. Bekoroth, IV, 4. 5. Cf. tr. Kethouboth, IX, 2 fin.

a causé à l'ayant-droit (et ne pas le réclamer à celui qui a été déclaré innocent indûment)? Il s'agit donc ici, comme l'a dit R. Aba au nom de R. Abahou, du cas où les plaideurs ont déclaré accepter sa décision comme celle d'un tribunal de 3 juges, à condition de juger selon la Loi: alors, l'erreur survenue dans son jugement par légèreté laissera en l'état les choses faites ; mais l'homme devra payer de sa poche l'erreur causée, en punition de son orgueil d'avoir jugé seul une question légale. Or, il est dit[1] : Ne sois pas seul juge, car il n'est qu'un (Dieu) qui juge seul. Et encore, dit R. Juda b. Pazi, même le Très-Saint ne juge pas seul, comme il est dit (I, Rois XXII, 19) : *toute l'armée céleste était placée auprès de lui, à sa droite et à sa gauche;* les uns font pencher la balance de la justice en faveur de la grâce; les autres la font pencher dans le sens de la culpabilité (de la condamnation). Cependant, bien que Dieu ne juge pas seul, il scelle seul l'arrêt, comme il est dit (Daniel, X, 21) : *Mais je te dirai ce qui est marqué en écriture de vérité*[2]; ce qui est le cachet divin. R. Yohanan dit : Dieu ne fait jamais rien dans ce bas-monde sans se concerter avec le tribunal d'en haut, selon ces mots (ibid.) : *la parole est vraie, et l'armée est grande*[3]. Or, quand le cachet divin est-il la Vérité? Lorsqu'il y a eu entente avec le tribunal d'en haut.

R. Eléazar dit[4] : partout où il est écrit Et *l'Eternel*, cela indique que Dieu a été assisté du tribunal céleste, et on peut chaque fois le prouver. Ainsi il est dit (I, Rois, XXII, 23) : ET *l'Eternel a prononcé du mal contre lui* (c'est l'Eternel, assisté de l'esprit sévère de la justice). Quel est le cachet[5] de la Divinité ? Le mot Vérité, dit R. Bivi au nom de R. Ruben. Pourquoi ce mot? Parce que, dit R. Aboun, il affirme qu'il est le Dieu vivant et le roi du monde. Selon Resch Lakisch, le mot אמת (vérité) se compose de א (A) 1re lettre de l'alphabet, מ (M) la lettre médiale, et ת (T) la dernière lettre[6], pour dire (selon l'expression d'Isaïe, XLIV, 6) : *moi l'Eternel suis le premier*, n'ayant pas reçu le pouvoir d'autrui, *en dehors de moi il n'est pas de Dieu*, n'ayant pas d'associé, *et je serai le dernier*, ne transmettant pas le pouvoir à un autre. R. Aba et R. Benjamin b. Japhet étaient en procès devant R. Isaac, qui donna gain de cause à R. Benjamin. R. Aba (le perdant) vint tourmenter R. Amé (au sujet de ce que R. Isaac seul l'avait condamné) ; mais R. Amé lui apprit que si des plaideurs ont contraint un homme compétent (comme R. Isaac) à prononcer un jugement, celui-ci est valable. De même, R. Abahou était assis seul comme juge dans la synagogue de la Révolte à Césarée[7] ; ses disciples lui objectèrent son propre enseignement, disant de ne pas être seul pour juger. Puisque, répondit-il, on me voit assis seul à juger, les parents semblent déclarer d'avance m'accepter pour tel. En effet, on a enseigné que l'on ne doit pas juger seul à défaut d'acceptation ; mais dès que les plaideurs ont accepté quel-

1. Tr. Aboth, IV, 10. 2. Cf. tr. Yebamoth, XII, 6 (t. VII, p. 176). 3. Lorsqu'avec celle-ci Dieu s'est entendu. 4. J., tr. Berakhoth, IX, 7 (t. I, p. 171)-Midrasch Rabba, Levitique, sect. Qedoschim, ch. 24. 5. Rabba à Genèse, ch. 81. 6. Rabba sur Deutéron., ch. 1 ; Cf. B. Yoma, 69b. 7. V. t. I, pp. 58 et 555.

qu'un pour arbitre, celui-ci peut juger, fût-il seul. R. Yohanan étant allé soutenir une cause devant R. Hiya le grand, ce dernier fit asseoir un de ses élèves à côté de lui (pour ne pas juger seul). Mais n'a-t-on pas enseigné[1] qu'un père et son fils, ou un maître et son élève, ne comptent tous deux que pour une voix ? C'est vrai ; mais on peut admettre que le disciple appelé par R. Hiya était à la fois un compagnon et un élève, comme R. Eléazar l'était pour R. Yohanan. Une sentence a été prononcée par Rab étant seul juge, ainsi que par R. Aha seul, et R. Yona et Yossé chacun seul.

Il est dit ailleurs[2] : Les jugements de celui qui accepte un salaire pour juger sont annulés (or, est-il juste de ne pas dédommager le juge pour son dérangement ?) Voici comment il faut rectifier ce texte : celui qui est soupçonné d'accepter un don prévaricateur dans l'exercice de la justice ne sera pas agréé comme juge. Ainsi un homme alla soutenir un procès devant R. Houna, lequel dit de lui faire venir un homme qui monte à sa place sur le palmier cueillir les fruits mûrs (un tel dédommagement de salaire est dû par le plaideur). R. Houna était aussi pâtre ; et comme quelqu'un le sollicita un jour d'aller témoigner en justice pour lui, R. Houna y consentit à la condition d'être dédommagé de son salaire comme pâtre. En effet, on a enseigné : il faut payer le salaire du juge pour son dérangement, ainsi qu'au témoin pour son attestation.

Quelqu'un ayant rendu impur un cohen (qui, à partir de ce moment, ne pouvait plus manger de l'oblation), le procès que lui intenta le cohen fut soumis à R. Isaac, qui décida que cet homme qui a causé l'impureté sera tenu de fournir au cohen des aliments profanes (à manger en tout état). Les compagnons d'étude ont supposé que le cohen devra du moins restituer au défendeur le montant du même aliment en oblation[3]. Or, on a enseigné que R. Eliézer b. R. Yossé le galiléen dit : celui qui accomplit la conciliation commet un péché, et celui qui bénit un tel individu blasphème pour ainsi dire la Divinité, puisqu'il est dit (Psaume X, 3) : *l'intermédiaire béni*[4] *blasphème l'Eternel;* il vaut mieux en ce cas percer la montagne (plutôt que de la contourner, en signe d'accommodement), comme l'a fait Moïse. Aron au contraire propagea la paix, car il est dit de lui (Malakhi, II, 6) : *dans la paix et la droiture il a marché avec moi.* D'autre part, R. Eliézer b. Jacob a enseigné d'expliquer le verset précité (des psaumes) par l'apologue suivant : un homme vole un sac de froment, l'amène au boulanger, prélève sur la pâte l'oblation sacerdotale, puis donne ce pain à manger à ses enfants, et prononce sur le pain la bénédiction légale ; c'est blasphémer l'Eternel de le bénir pour un vol. A son tour R. Méir explique ce verset, et l'applique à la conduite des frères de Joseph, dont l'un a dit (Genèse, XXXVII, 26) : *Quel avantage*[5]*, si nous tuons notre*

1. Tossefta, ch. 7. 2. Tr. Bekhoroth, IV, 6. 3. Celle-ci, étant consommée par les Cohanim seuls, a moins de preneurs que les aliments profanes et coûte moins : cette différence incombe à l'auteur de l'impureté, cause du dégât. 4. Le sens habituel, dont l'exégète se détourne ici, est : L'homme cupide se félicite de blasphémer l'Éternel. Cf. tr. Halla, I, 9. 5. Jeu de mots sur בצע de ce verset et de celui des Psaumes.

frère! R. Josué b. Qorḥa au contraire dit que la conciliation est recommandée, par l'application de ces mots (Zacharie, VIII, 16) : *Soyez dans la vérité, et jugez dans le sens de la paix.* En voici le sens : partout où l'on veut appliquer la stricte vérité, on ne juge pas dans le sens favorable à la paix (à l'entente) ; si au contraire on veut avoir la paix, ce n'est pas toujours un jugement sévère de la vérité. Quand donc le jugement vrai contient-il en même temps une tendance à la paix ? C'est en cas d'une conciliation, satisfaisant les 2 parties[1].

Celui qui applique sévèrement la justice, déclarant innocent celui qui est tel et condamnant le coupable, est considéré par la loi comme ayant fait œuvre pie, aussi bien à l'égard de l'innocent que du coupable[2] : c'est une bonne action en faveur de l'innocent de lui faire récupérer son bien, et même en faveur du coupable de lui avoir fait enlever l'objet volé. R. Abahou dit : les mots *justice* répétés dans la section de l'exercice de la justice[3] équivalent aux répétitions analogues du verset (précité) : « soyez dans la vérité, et jugez dans le sens de la paix » (en ce sens qu'il peut y avoir tantôt application sévère de la loi, tantôt une entente par conciliation). Devant R. Amé, R. Zaccarie demanda : est-ce qu'en fait on applique la théorie de ce Tanâ (de concilier les parties) ? R. Simon b. Menassia répondit que parfois il est bon de recourir à la conciliation, et d'autres fois non. Ainsi, 2 plaideurs se présentent devant le juge ; aussi longtemps qu'il n'a pas entendu exposer la cause, ou bien lorsqu'après l'avoir entendue, il ne sait pas encore de quel côté penche la justice, il peut les engager à s'entendre ; mais après les avoir entendus tous deux et s'être rendu compte lequel des deux a raison, le juge ne devra plus les engager à se concilier, comme il est dit (Proverbes, XVII, 14) : *Le commencement d'une querelle est la rupture d'une digue; abandonne-la avant qu'elle éclate ;* en d'autres termes, avant que la discussion éclate, mieux vaut l'abandonner, mais après cela, il n'est plus possible de l'abandonner. R. Mathnia dit : même pour suggérer la conciliation, il faut savoir qui des deux parties a le plus raison. R. Juda b. Lakisch dit : si 2 plaideurs se présentent devant le juge, l'un faible, l'autre fort, avant de les avoir écoutés, le juge peut leur dire : je préfère ne pas vous juger, car s'il arrive que le fort soit condamné, il peut devenir mon ennemi (et je serai en péril) ; mais après les avoir écoutés, le juge ne peut plus différer la sentence par la dite considération, car il est dit (Deutér. I, 17) : *N'ayez de crainte devant personne.* R. Josué b. Qorha dit : si quelqu'un assis près d'un juge reconnaît que le pauvre est innocent et le riche coupable (tandis que le juge se trompe et se prononce à l'opposé), l'auditeur ne devra pas se taire, malgré le respect pour le juge, car il est dit : « N'ayez de crainte devant personne » ; il ne faut pas rentrer (taire ses paroles devant un homme quelconque. Les magistrats doivent savoir qui ils jugent et devant qui ils jugent, comme les témoins doivent savoir pour qui et devant qui ils témoignent : devant le Créateur, car il est dit (ib. XIX, 17) :

1. Cf. J., tr. Taanith, IV, 2. 2. Ci-après, II, 3. 3. Deux fois dans Deutér., I, 17.

Les 2 hommes qui ont un différend se tiendront devant l'Eternel; puis (Ps. LXXXII, 1) : *Dieu se tient dans la communauté divine.* De même Josafat dit aux juges (II, Chroniques, XIX, 6) : *Voyez ce que vous faites, car vous ne jugez pas l'homme ,mais l'Eternel.* Or, ce n'est pas à dire qu'un mortel veuille juger le Créateur, mais voici le sens : La Providence a décidé en principe que Ruben aura cent dinars, que Simon n'aura rien, et tu te permets de prendre cet argent au 1er pour le donner à l'autre ; le Tout-Puissant fera rendre ce bien à qui de droit, en punissant le juge injuste. On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit : un jugement sera prononcé par un tribunal de 3 membres ; la conciliation, par deux. Cette dernière a plus de force qu'un jugement, lequel prononcé par 2 juges est révocable et n'est pas formel, comme l'est la conciliation. —[1].

2. Un tribunal de trois juges peut condamner à la peine du fouet[2] ; on dit au nom de R. Ismaël que pour prononcer cette peine, il faut un tribunal de 23 juges. Un tribunal de 3 juges peut décider si le mois (lunaire) doit être augmenté d'un jour. La décision qui ajoute à l'année un mois intercalaire (embolismique) peut également être rendue par 3 juges ; tel est l'avis de R. Meir. D'après R. Simon b. Gamaliel, la séance peut s'ouvrir par trois juges qui décident s'il y a lieu de discuter ; mais la discussion se fait par 5, et la décision est rendue par 7 juges ; cependant, si la décision a été prise par 3 juges, l'addition à l'année sera maintenue.

(3) Il suffit, d'après R. Simon, de trois anciens pour la cérémonie de l'imposition des mains[3], comme aussi pour les fonctions qu'ils doivent remplir (à l'occasion d'un mort trouvé entre deux villes) de tuer une génisse (Deutér. XXI, 4) ; mais d'après R. Judah, il faut 5 anciens pour ces cas. Il en faut seulement 3 pour la cérémonie du déchaussement (ib. XXV, 9), et le refus d'une fille mineure d'épouser son fiancé.

Les fruits des plantes de la 4e année (Lévitique, XIX, 24) et ceux de la 2e dîme pouvaient être rachetés par leur valeur en argent ; si cette valeur n'était pas bien connue, l'estimation devait se faire par 3 personnes. Il en est de même pour l'estimation de toutes les choses sacrées qu'on voulait racheter. Il en faut aussi 3 pour les estimations nécessitées par suite d'un vœu (ibid. XXVII), quand il s'agit d'objets mobiliers. R. Juda dit que l'un des trois doit être un cohen. Les terrains sacrés qu'on veut racheter doivent être estimés devant dix personnes, dont une est un cohen. Il en est de même pour l'estimation d'un homme, s'il a fait vœu de donner sa valeur.

(4). Les causes qui entraînent la peine capitale ne peuvent être jugées que par un tribunal de 23 personnes. Tel est le cas lorsque pour ac-

1. Suit un passage traduit tr. Kethouboth, IV, 3 (t. VIII, p. 54). 2. Ou : coups de lanière. 3. Tr. Sota, IX, 1.

couplement avec un animal, actif ou passif, il faut les tuer, selon ces mots (Lévitique, XX, 16): *Tu tueras la femme et l'animal;* puis (ibid. 17) : *vous tuerez l'animal.* De même, il faut 23 juges pour faire lapider un bœuf qui a tué un homme, selon ces mots (Exode, XXI, 29): *le bœuf sera lapidé, et même son maître mourra ;* or les mêmes qui condamnent l'animal condamnent aussi le maître coupable (ou 23). Il faut 23 juges pour mettre à mort un loup, ou un lion, un ours, un tigre, une panthère, un serpent. R. Eliézer dit : celui qui le premier (prend les devants et) tue un animal nuisible fait une bonne action ; R. Akiba exige quand même à cet effet un tribunal de 23 juges.

R. Abahou demanda: est-ce que pour prononcer la peine du fouet (ou des coups de lanière) R. Ismaël exige un tribunal de 23 membres, parce qu'il arrive parfois que le condamné meurt à la suite des coups reçus, et qu'ainsi il survient une peine capitale? (question non résolue). Bar-Qappara déduit les divergences dans le nombre des juges, d'après les nombres de mots dans la bénédiction sacerdotale (Nombres, VI, 24—6) : *Que l'Éternel te bénisse et te protège;* les trois mots du texte hébreu correspondent à la simple session du tribunal de 3 membres. *Que l'Éternel fasse luire sa face pour toi et te favorise*, texte en 5 mots, qui vise le devoir de délibérer à 5 membres ; enfin, *que l'Éternel tourne sa face vers toi et te procure la paix*, texte en 7 mots, qui vise le devoir de prononcer le jugement à 7 membres. R. Josué b. Lévi tire les mêmes déductions du verset suivant (II, Rois, XXV, 18) : *le chef des gardes prit les* 3 *gardiens de la prison;* par ces mots, on voit que le tribunal commence à siéger avec 3 membres. *Et* 5 *hommes de ceux qui approchent du roi*, est-il dit ensuite; ceci indique que la délibération se fait seulement à 5 membres ; enfin, un autre membre de phrase (Jérémie, XXII, 8), 7 *hommes voyant la face du roi*, vise l'obligation de prononcer la sentence par 7 juges. R. Jonathan dit voir une allusion aux 70 membres du grand tribunal d'Israël dans ce verset (ibid. 18) : *le chef des gardes prit Seraïa le grand-prêtre et Sophonie le Cohen* soit 2, *et* 7 *hommes de ceux qui approchent du roi*, soit 9, *et* 60 *gens du peuple*, soit 69, plus *et pour la ville un dignitaire;* total : 70. Selon d'autres, ce tribunal sera de 71 membres, chiffre que l'on peut retrouver dans ce verset: « Le chef des gardes prit les 3 gardiens de la prison, et 7 hommes voyant la face du roi, 60 gens du peuple, et pour la ville 1 dignitaire » ; ce qui donne un total de 70. Le dignitaire est appelé Saris, parce qu'il était habile à retourner la loi (sarass) en tous sens[1].

L'un des versets précités (I, Rois) parle de «5 hommes voyant la face du roi», tandis que l'autre verset invoqué (de Jérémie) parle de «sept hommes etc.»; la différence (de 2) est une allusion aux 2 greffiers du grand tribunal. — Dans le texte de notre Mischnâ, il ne s'agit pas «d'augmenter le mois d'un jour» par devant le tribunal de 3 juges, mais de proclamer la néoménie (fixer le 1er

1. Midrasch Rabba à Nombres, ch. 11.

du mois). Selon Samuel, cette proclamation solennelle devra être faite par un tribunal de dix membres. Est-ce que des compagnons d'étude (non magistrats) sont admissibles à faire partie d'un tel tribunal en vue d'annoncer la néoménie? R. Oschia dit: j'étais compagnon lorsqu'un jour R. Samuel b. R. Isaac m'admit au tribunal composé en vue de proclamer la néoménie; mais j'ignore si j'étais compris dans le nombre des dix juges, ou non. Nul doute, fut-il observé, qu'il ne fit pas partie des dix (car ce point était aisé à vérifier *de visu*) ; mais il s'agit de savoir s'il ne compta pas dans le nombre des dix à titre de gendre de R. Samuel (à raison de son alliance avec lui), ou si c'est que les compagnons ne sont pas admis à proclamer la néoménie. R. Cahana dit à son tour: j'étais compagnon lorsque R. Tanhoum b. Hiya m'appela pour concourir à la proclamation de la néoménie, complétant par me présence le nombre réglementaire de dix juges. Ceci prouve que de simples compagnons sont admis à ce titre. Sont-ils admis à compter pour proclamer le mois additionnel d'une année embolismique? On le sait de ce fait survenu à R. Gamaliel qui dit: «faites venir devant moi 7 sages[1]», et 8 personnes entrèrent dans la pièce supérieure destinée aux délibérations. pour proclamer l'année embolismique. Qui est entré ici, demanda le chef d'école, sans autorisation? Samuel le petit se leva et dit : je suis entré sans ordre; car, pour connaître une règle dont j'ai besoin, j'ai voulu m'informer. R. Gamaliel[2] lui dit: y eût-il là 2 personnes aussi distinguées en Israël qu'Eldad et Médad (qui par modestie se dérobèrent aux honneurs, Nombres, XI, 26), tu serais digne d'être l'une d'elles! Cependant, en raison de la présence d'un étranger, la question de l'embolisme ne fut pas débattue le même jour; on discuta d'autres sujets de loi religieuse; et l'embolisme fut fixé le lendemain. —[3].

R. Eléazar raconte au nom de Hanina que 24 groupes[4] de l'école de Rabbi[5] se rendirent à Lydda pour déclarer l'année embolismique; mais comme la peste se déclara parmi eux et qu'ils moururent tous dans la même période de temps, il fut décidé que cette fixation n'aurait pas lieu en Judée, mais en Galilée. A ce propos, on voulut abolir en Judée même le cérémoniel de consécration (après l'admission de l'embolisme). Quoi! s'écria R. Simon, ne laisserons-nous pas en Judée la moindre trace de cette intercalation? Or, nous trouvons qu'une telle consécration a eu lieu à Bàalath (ville de Judée). Cette ville (fut-il ajouté) est considérée tantôt comme étant de la Judée, tantôt comme faisant partie du territoire de Dan[6]. Ainsi Eltekah, Gabaton et Baalt sont de Dan, tandis que Baalah, Ayïn et'Ecem sont de Juda (Josué, XV, 29, et XIX, 44): On peut justifier cette contradiction apparente, en disant que l'ensemble

1. Selon Raschi, au passage parallèle du Talumd B, il dit de faire venir des sages de sorte qu'il y en ait 7, y compris lui (R. Gamaliel). 2. Ayant deviné que Samuel s'était accusé d'irrégularité pour ne pas faire rougir un intrus étranger. 3. Suivent deux passages traduits, au tr. Rosc-ha-Schana, le 1er III, 1 (t. VI, p. 86), le 2e, II, 5 (pp. 79-80). 4. J. Lévi traduit : idiots. 5. Selon Graetz, Geschichte, t. IV (2e édition), p. 482, il s'agit là de Rabbi II. 6. V. Neubauer, Géographie, p. 99.

des maisons de la ville était du domaine de Juda, et la campagne (la banlieue) était de Dan. Mais, demanda R. Jérémie devant R. Zeira, Lydda n'est-il pas en Judée ? Certes. Pourquoi alors ne pas y proclamer l'embolisme? C'est que, fut-il répondu, ses habitants sont des gens orgueilleux et peu instruits. R. Zeira se retourna et vit derrière lui R. Aḥa et R. Juda b. Pazi (de Lydda). O(εἶτα ita), s'écria-t-il, qu'ai-je fait là de m'exprimer d'une façon inconvenante à l'égard des rabbins!

On rend l'année embolismique [1] en raison de 3 signes distinctifs : pour la maturité attardée du blé, pour défaut d'équinoxe [2], et pour les fruits des arbres non mûrs [3]. Pour deux de ces indices de retard, on adopte l'intercalation d'un mois, non pour un seul indice; mais si le fait est accompli, l'année reste embolismique. Si l'un des indices était le défaut de maturité du blé, on s'en réjouissait [4]. Selon R. Simon b. Gamaliel, on était aussi content d'ajourner le mois de Nissan pour coïncider avec l'équinoxe. Dans 3 provinces où ces indices seraient survenus, on intercale le mois embolismique : en Judée, en Pérée et en Galilée ; pour 2 de ces provinces qui se trouvent en retard, on adopte l'intercalation, non pour une seule, et en cas de fait accompli, ce n'est pas admis. Lorsque la Judée a des indices de retard, qui motivent l'intercalation, on s'en réjouit, afin qu'au moment d'offrir au Temple l'*omer* (prémice du blé), on puisse la cueillir en Judée même. On ne procédera pas à l'embolisme pour cause de froid, ou de pluie (faisant supposer que la saison n'est pas avancée), et en cas de fait accompli, ce n'est pas admis. On n'y procédera pas non plus lorsque les agneaux (devant être consommés à Pâques) sont bien jeunes, ou si les colombes à offrir au Temple sont trop petites, ou si les chevreaux sont en ce cas ; mais tous ces éléments serviront d'appui à l'embolisme [5]. En cas de fait accompli, on l'admet. R. Yanaï dit au nom de R. Gamaliel : si les agneaux sont trop tendres, les colombes trop minces, et que cela lui convienne à lui et à ses compagnons, on ajoute un mois à l'année.— [6].

On ne déclare l'année embolismique que si la plus grande partie du mois se trouvait défectueuse, s'il manquait p. ex. au moins 16 jours pour arriver à l'équinoxe) ; selon R. Juda, il faudrait qu'il manque plus que 2/3 du mois, soit 21 jours. R. Samuel b. Naḥman explique le 1er avis (qui parle d'au moins 16 j.) : au cas où l'équinoxe surviendrait le 16 Nissan (fin d'une période d'hiver), on rendra l'année embolismique, de façon à pouvoir offrir l'omer dans la partie du mois qui se réfère à la nouvelle période équinoxiale. R. Yossé au contraire dit : l'embolisme a lieu lorsque la période de l'équinoxe d'hiver

1. Tossefta, ch. 2. 2. Le mois de Nissan, qui engloba la Pâque, doit coïncider avec l'équinoxe. 3. Si au moment où devrait commencer le mois lunaire de Nissan l'agriculture offre ces signes de retard, on redouble le dernier mois ou Adar, de façon à faire concorder l'annee avec l'évolution solaire. 4. N'ayant pas la crainte de manger du blé nouveau à Pâques. 5. S'il y a en dehors de cela un motif d'ajournement qui seul serait insuffisant, le motif de l'extrême jeunesse des petits sert de base. 6. Suit un passage traduit tr. Maasser Schéni, V, 6 (t. III, p. 255).

s'achèverait au jour même de Pâques (au 15 Nissan inclus). R. Mathnia explique à son tour l'autre avis (de R. Juda) : selon lui, l'embolisme a lieu si au solstice d'été il manquait 21 jours, de façon à ce que la prise du Loulab (cérémonie qui devra être accomplie le 15 Tissri) soit célébrée lorsque l'équinoxe de Tissri a déjà commencé. L'augmentation de l'année se fera par l'addition d'un mois juste, ni plus, ni moins ; en cas de fait accompli, c'est admis. — [1].

On a enseigné : l'imposition des mains a lieu par devant 3 juges. Mais n'est-ce pas dit dans la Mischnâ ? (Qu'ajoute-t-on ici ?) C'est pour dire que l'on nomme ainsi l'ordination [2]. R. Aba dit: en principe, chacun ordinait lui-même ses disciples au grade de docteur. Ainsi, R. Yoḥanan b. Zaccaï nomma comme ttels R. Eliézer et R. Yona ; à son tour, celui-ci nomma R. Akiba, lequel institua R. Meir et R. Simon. Le maître dit alors : « que R. Meir siège d'abord ». Sur quoi, R. Simon (se supposant négligé) rougit ; mais R. Akiba lui dit : ..usequ'il te s d'être apprécié par moi et ton Créateur (la prééminence n'est due à R. Meir qu'à cause de son grand âge).

Plus tard, on renonça aux ordinations directes, et le Naci (exilarque) fut autorisé à accorder les honneurs du doctorat. On dit : le tribunal qui a conféré ce titre sans le consentement du Naci n'a pas accompli une nomination valable, mais à l'inverse, si le Naci a nommé quelqu'un sans le consentement du tribunal, la nomination reste valable. Finalement, il a été décidé que ni le tribunal, ni le Naci, ne confèreraient les titres sans le consentement réciproque. On a enseigné comment on rédigeait en principe les actes de refus du lévirat[3] : « Dans tel et tel endroit, une telle, fille d'un tel, a refusé le lévirat à un tel, fils de tel, en notre présence, car elle s'est présentée devant nous, a délié son soulier de son pied droit, a craché devant nous à terre d'une façon visible, en disant (Deutéron. XXV, 9) : *Qu'ainsi il soit fait à l'homme qui ne rebâtit pas la maison de son frère* ». On a enseigné que le refus de mariage était rédigé en principe comme suit : « A telle et telle place, une telle, fille d'un tel, a refusé un tel, fils d'un tel, en notre présence, en disant : je n'en veux pas, il ne m'intéresse pas, je n'ai pas le désir d'être épousée par lui. ». — [4].

Le gouverneur Antonin demanda à R. Yoḥanan b. Zaccaï[5] : pourquoi la Bible prescrit-elle (Exode, XXI, 29) que *le bœuf* (sujet à heurter) *soit lapidé et son propriétaire condamné à mort?* R. Yoḥanan répondit (évasivement) : elle associe le brigand (le maître) au meurtrier. Lorsque l'étranger fut sorti, les disciples dirent au maître : « Tu l'as repoussé avec un simple roseau ; quelle réponse nous donnes-tu à nous? » Il est écrit, répondit-il : « le bœuf sera lapidé, et le propriétaire aussi devra mourir » ; il y a corrélation manifeste entre la mort du maître et celle du bœuf, et comme la première n'aura lieu

1. Suivent 3 passages traduits, le 1er tr. Péa, V, 1 (t. II, p. 66), le 2e tr. Nedarim, VI, 13 (t. VIII, p. 208) ; le 3e tr. Sota, IX, 1 fin. 2. Graetz, ibid., t. IV, p. 487. 3. J., tr. Moëd Qaton, III, 3 (t. VI, p. 327). 4. Suivent 3 passages traduits, le 1er tr. Maasser Schéni, IV, 3 (t. III, p. 235), le 2e tr. Meghilla, IV, 4 (t. VI, p. 249), le 3e ci-dessus, § 1 fin. 5. V. Derenbourg, *Essai, etc.*, p. 317.

que par suite d'une délibération et d'une enquête d'un tribunal de 23 membres, de même la lapidation du bœuf sera décidée après délibération et enquête de 23 juges (sans entraîner la mort réelle du propriétaire).

3 (5). Il faut un tribunal de 71 membres pour juger une tribu entière, ou un faux prophète, ou un grand-prêtre. Il faut une telle assemblée pour déclarer la guerre non obligatoire, et il la faut pour augmenter la ville (de Jérusalem), ou les annexes du Temple. Le tribunal de 71 juges a seul le droit d'installer les Sanhédrins de 23 juges, qui doivent siéger dans les villes. Il faut aussi un tribunal de 71 juges pour le procès et la punition de toute une ville, coupable de paganisme (Deutér. XIII). On ne détruit pas du reste cette ville, si elle se trouve située sur la frontière, ni trois villes coupables de paganisme; mais on peut en détruire une ou deux.

Puisque la Mischnâ dit: quels 2 grands personnages (le grand-prêtre et le prophète accusé de faux) devront être jugés par le tribunal de 71 membres, n'est-ce pas à plus forte raison de même pour une tribu entière? En effet, dit R. Mathnia, il s'agit là du chef d'une tribu (il sera jugé comme la tribu entière, par 71). Selon R. Eléazar, la Mischnâ veut parler du procès sur la possession d'un vallon sis entre 2 tribus. R. Zeira dit (pourquoi on juge le faux prophète par 71): puisqu'au sujet du vieillard rebelle, il est dit (Deuter. XVII, 12): *L'homme qui agit avec témérité;* et d'autre part il est dit (ibid., XVIII, 22) : *avec témérité le prophète l'a énoncée*, on conclut à l'analogie du sens des termes *témérité*, et comme le premier (le rebelle) sera condamnable en présence du tribunal, il en sera de même du faux prophète. R. Hiskia aboutit à la même conclusion par la comparaison du mot *parler*, usitée dans un 1er verset (ib. XVII, 10), et dans le suivant (XVIII, 22): *Si le prophète dit* (parle) *de la part de l'Éternel une chose qui ne saurait être;* le faux prophète sera jugé comme le magistrat rebelle (par 71).

« Il faut le tribunal de 71 membres pour déclarer une guerre non obligatoire, et pour agrandir la ville de Jérusalem ou les parvis du Temple, il faut la présence du Roi, du prophète, et de l'oracle des Ourim et Toumim. » En voici, dit R. Juda[1], la raison: d'abord (selon II, Samuel, XXIV, 19): *David monta sur le conseil de Gad*, ce qui indique la présence nécessaire du roi et du prophète; puis (II, Chroniques, III, 1): *Salomon commença à construire la maison de l'Éternel Dieu d'Israël au mont Moria qui lui apparut;* cette apparition vise l'oracle des Ourim et Toumim; *à David son père*, ces mots sont une allusion au grand Sanhédrin, comme il résulte du parallélisme de ce verset (Deutéron. XXXII, 7): *Demande à ton père et il te répondra, ou à tes vieillards, et ils te le diront.* D'où sait-on l'obligation du chant? De ce qu'il est dit (Néhémie, XII, 31 et 32): *J'y plaçai 2 grands gâteaux de grâce*[2] *et des passages à droite au dessus de la muraille, vers la porte du fumier.*

1. J., tr. Scheobuoth, II, 3 (f. 33d). 2. Le sens ordinaire est : chœurs.

Après eux marchaient Oschia et la moitié des princes de Juda. Or, dit R. Samuel b. Judan, le mot « passages » est exprimé de telle sorte (par un ת initial, au lieu de מ) qu'il vise le remplacement des offrandes par d'autres (portés par d'autres, allusion au Sanhédrin qui suivait). R. Hanina b. Hiya au nom de Rab déduisait d'un texte du Pentateuque la légalité de la présence du roi, du prophète et du Sanhédrin (Exode, XXV, 9) : *En tout semblable à ce que je t'indiquerai*, c. à. d. *au plan du tabernacle et de toutes ses pièces ; vous l'exécuterez ainsi*, aux générations futures ; or, à ce moment, Moïse était l'équivalent d'un roi et d'un prophète, et Aron représentait par le pectoral les Ourim et Toumim. Enfin cet autre verset (Nombres, XI, 16) : *Assemble-moi* 70 *hommes des anciens d'Israël*, indique la constitution du Sanhédrin. Comment portait-on les gâteaux offerts ? R. Hiya le grand et R. Simon b. Rabbi diffèrent d'avis à ce sujet : d'après le premier, ils étaient un groupe en face de l'autre ; d'après le second, un groupe était derrière l'autre, et chacun de ces avis a pour base le même verset biblique (de Néhémie, ib.) : *La seconde offre de grâce allait en face, et je me trouvais derrière elle.* Or, le premier suppose que le mot מול de ce verset signifie *en face*, comme dans celui-ci (Nombres, XXII, 5) : *Il est campé vis-à-vis de moi.* Le second traduit ce même mot par *derrière*, à l'instar de ce texte (Lévitique, V, 8) : *Il lui rompra la tête à l'endroit de la nuque.* Selon le premier avis, chaque endroit est l'objet d'un pardon et consacré par la présence d'une offrande seule (chacune de son côté) ; selon le second avis, chaque endroit s'est trouvé consacré par les 2 offrandes se suivant l'une l'autre. D'après ce second avis, on comprend la distinction entre intérieur et extérieur, et la 1re sera mangée, la 2e brûlée ; mais d'après le premier avis, comment expliquer le mot « intérieur » ? C'est la partie la plus proche du Temple (par opposition à la partie plus voisine des murs, dite : extérieure). R. Nassa dit au nom de R. Yohanan : l'avis du prophète présent indique quelle partie est à l'intérieur. R. Zeira dit que l'on a enseigné là-bas (à Babylone) : s'il y a un prophète, il n'est pas besoin d'Ourim et Toumim. Pourtant, selon l'avis de R. Juda, il les faut aussi). R. Abahou dit que R. Yohanan et Resch Lakisch diffèrent d'avis sur le sujet suivant : d'après l'un, en cas d'agrandissement, on achève les constructions, puis on les consacre ; d'après l'autre, on les consacre avant de les achever. Le premier prescrit de construire d'abord ; sans quoi, les murs seraient égaux à des sacrifices dont on ne peut pas user. Lorsqu'on veut agrandir les parvis du Temple, on le fait (non par les gâteaux d'actions de grâce qui servent à l'augmentation) par les 2 pains (levés). Mais est-il permis de les consacrer le jour de fête (où ces pains sont offerts) ? Non, et l'on a recours au pain de proposition (prérogative des Cohanim). Mais est-il permis de consacrer un objet le sabbat, ou en l'ajournant, est-ce permis la nuit ? En effet, dit R. Yossé b. Aboun, on a recours à une *offrande cuite au four* (Lévitique, II, 4), que l'on consacre au parvis. Au retour de la captivité, on s'explique bien que des offrandes d'actions de grâce aient eu lieu, puis les pains ont été consacrés ; mais comment a-t-on opéré à

la 1[er] construction du Temple ? On a utilisé, dit R. Yossé b. R. Aboun, les gâteaux offerts sur les autels provisoires, tels qu'à Nob et Guibéon. Aba Saül dit : 2 places dites *Bicin* (? marais) se trouvaient à Jérusalem, l'une supérieure, l'autre inférieure. La dernière fut annexée à Jérusalem par les exilés qui revinrent de Babylone, non la 1[re], réunie plus tard par un roi, sans le concours des Ourim et Toumim ; aussi, dans l'inférieure, les gens du peuple mangeaient soit des saintetés secondaires, soit de la dîme, et les compagnons n'y mangeaient que les saintetés secondaires ; mais dans la supérieure, le vulgaire seul mangeait des consécrations, et les compagnons n'y prenaient rien. On n'avait pas joint d'abord cette partie à la ville, parce que de ce côté était la faiblesse de Jérusalem, d'où la ville pouvait être facilement prise[1].

« Le Sanhédrin de 71 juges, dit la Mischnâ, a seul le droit d'instituer les tribunaux de 23 membres qui siègent dans les villes » ; car il est écrit (Deutéron. XVI, 18) : ... *pour tes tribus, afin de juger le peuple* (donc comme sous Moïse, le tribunal supérieur institue ceux d'autres villes). — « On ne détruit pas une ville idolâtre, etc. ». A ce sujet, dit R. Yohanan au nom de R. Oschia, il y a 3 avis divers : d'après le 1[er], on ne détruira qu'une ville ainsi placée, non s'il y en a 2 ; d'après le second, la divergence consiste à détruire ces sortes de villes proches l'une de l'autre, non si elles sont dispersées[2]; enfin, selon le 3[e] avis, les villes idolâtres dispersées même à l'intérieur du pays ne seront pas détruites, de crainte que les païens n'envahissent la Palestine ; selon un autre avis, la destruction de villes rapprochées suscite plutôt la crainte de l'invasion.

4 (6). Le grand Sanhédrin était composé de 71 membres, et le petit de 23. On sait le nombre du grand S., de ce qu'il est dit (Nombres, XI, 16) : *rassemble-moi* 70 *hommes des anciens d'Israël*, soit 71, avec Moïse. D'après R. Juda, il suffit de 70 pour le grand Sanhédrin. Le petit se compose de 23, selon les mots (Ib. XXXV, 24, 25) : la communauté jugera, etc. ; la communauté sauvera, etc. ; or, il y a là trace d'une communauté (réunion de 10 personnes) qui juge et d'une autre qui sauve, soit ensemble 20. Quant au nombre de dix personnes représentant le minimum d'une communauté, on le sait de ce qu'il est dit (Ibid. XIV, 27) : *jusqu'à quand tolèrerai-je cette communauté perverse*, composée des 12 explorateurs, hormis Josué et Kaleb (= 10). De plus, à ce nombre de 20, il faut ajouter 3, car d'après les mots (Exode, XXIII, 2) : *il ne faut pas se régler selon la majorité* si elle entraîne la condamnation, on conclut qu'il faut la suivre s'il s'agit d'absoudre ; donc, à quoi bon ajouter : *il faut pencher d'après la majorité ?* Pour établir la distinction suivante : le

1. Cf. Derenbourg, p. 218. Neubauer, ibid., p. 138; 2. Par crainte de trop dégarnir la fro ière.

penchant à absoudre n'est pas le même que celui pour condamner, car le 1er a lieu sur un seul témoignage[1], et pour le second il faut au moins deux témoins ; or, comme en ce dernier cas il n'y aurait pas de voix prépondérante, on a ajouté une 3e voix, soit au total 23. Pour qu'une ville ait le droit d'avoir un Sanhédrin, elle doit avoir 120 habitants ; d'après R. Néhémie, elle doit en avoir 230, afin qu'il y ait au moins dix habitants pour un juge.

—[2]. On a enseigné[3] que R. Simon b. Gamaliel dit : autrefois, on ne signait pas d'attestation sur les actes de mariage des femmes épousées selon la légalité, et les filles de Cohanim ou de lévites, ou de simples israélites, épousaient un cohen. R. Yossé dit: autrefois, il n'y avait pas de discussion en Israël ; le Sanhédrin de 71 membres siégeait dans la salle en pierres taillées, et deux tribunaux chacun de 23 siégeaient l'un au *Hel*[4] et l'autre sur la montagne du temple. Des tribunaux de 3 membres[5] siégeaient dans toutes les villes du pays d'Israël. Si quelqu'un désirait se renseigner sur une question de doctrine, il s'adressait au tribunal de sa ville. Celui-ci, en cas de connaissance suffisante, donnait la réponse; sinon le juge interrogé avec son collègue le plus instruit (également incertain) se rendait auprès du tribunal le plus proche de cette ville. Si celui-ci est au courant de la question, il donne la réponse aux demandeurs; sinon, le juge de ce second tribunal, accompagné de son collègue le plus instruit, se rend auprès du grand tribunal qui siège à Jérusalem sur la montagne du Temple. En cas de nouvelle incompétence de la part de ce dernier, on s'adressera au tribunal siégeant au Ḥel. Enfin en cas d'incompétence de ces derniers, les uns et les autres se rendent au siège du tribunal supérieur qui se tient dans la salle des pierres taillées. C'est de là qu'émanent la Loi et la jurisprudence pour tout Israël, selon ces mots (Deutér. XVII,10) : *De cet endroit que l'Eternel a choisi etc.* Quoique le tribunal supérieur séant à la salle des pierres taillées se composait de 71 membres, il n'y avait jamais moins de 23 présents. Si l'un d'eux avait besoin de s'absenter, il regardait s'il y avait au moins 23 juges présents, et il sortait ; sinon, il ne sortait pas. Les juges siégaient depuis l'instant du sacrifice du matin (dès la 1re heure) jusqu'au moment du sacrifice du soir. Aux jours de sabbat et de fête ils siégeaient dans la salle d'étude sise sur la montagne du Temple. Lorsqu'une question de légalité leur était posée et qu'ils avaient appris une décision à ce sujet, ils l'énonçaient; sinon, on procédait au vote : au cas où la majorité se prononçait pour l'innocence du défendeur, il était déclaré tel ; au cas contraire, il était condamné. Si la majorité des voix disait que le cas mis en question reste pur,

1. Une voix de majorité suffit pour absoudre, mais pour condamner il faut 2 voix de majorité. 2. En tête est un passage traduit au tr. Berakhoth, VII, 3 fin (t. I, p. 133). 3. Tossefta, ch. 7. 4. Circuit, ou espace entre le mur et l'enceinte du Temple. 5. En rectifiant ce passage, M. Derenbourg, ibid. p. 89, dit : le tribunal de 71 est le total des 3 tribunaux de 23, réunis (en comptant un minimum de 23 présents pour la coure supérieure, plus les 2 présidents).

il était déclaré tel; au cas contraire, il était déclaré impur. C'est de là, en effet, qu'émanent la loi et la jurisprudence pour tout Israël. A partir du jour où de nombreux disciples de Schammaï et de Hillel ne fréquentèrent plus assidûment les écoles de leur maître, les discussions se multiplièrent en Israël et il y eut comme deux lois (divergentes). De cette même salle on envoyait dans toutes les villes d'Israël pour chercher des magistrats ; tout homme que l'on trouvait bien doué, savant, modeste, sage (σόφος), ayant bon visage, l'esprit humble, l'âme douce, un cœur compatissant, d'heureux penchants, était amené et installé au tribunal de la montagne du Temple, puis à celui du Hel, et enfin au tribunal supérieur séant à la salle des pierres taillées. Le Sanhédrin siégait en forme d'hémicycle, dont le président occupait le milieu, de sorte que tous le voyaient et l'entendaient. R. Eléazar b. R. Sadoq dit: Lorsque R. Gamaliel siégait à Yabneh, son frère[1] Aba siégeait à sa droite, et des vieillards à sa gauche, le tout pour honorer le vénérable R. Sadoq. — Le nombre des juges en Israël[2] a été de 78,600, car les chefs des groupes de mille étaient 600, les chefs des cents étaient 6000, les chefs des 50 étaient de 12000, les chefs des dizaines étaient 60000, soit en total : 78,600. — Selon les sages, « la ville devait contenir au moins 120 habitants pour que l'on y installe un tribunal de 23 » en comptant les accusés, les témoins, leurs contradicteurs et ceux qui les accusent de faux, l'officiant, les scribes et le servant. Selon R. Néhémie, il fallait au moins 230 habitants, ou dix fois autant que les juges, en équivalence des 12 tribus (= 1 : 10).

« Moïse était au-dessus d'eux ». Lorsque l'Eternel lui dit (Nombres, III, 40): *Dénombre tous les premiers-nés mâles en Israël*, Moïse eut recours au procédé suivant pour savoir à qui incomberait la charge de payer 5 sicles de capitation[3]: Il prit 22000 bulletins (πιττάκιον), où il écrivit les mots « fils de Lévi », et sur 273 autres bulletins il écrivit : « 5 sicles ». Il jeta le total des bulletins dans une urne, κάλπη, et dit aux premiers-nés israélites : Venez tirer votre bulletin ! Puis, à celui qui avait tiré le bulletin portant les mots « fils de Lévi », il disait : « Le lévite t'a racheté » ; mais à celui qui avait tiré le bulletin où étaient inscrits « 5 sicles », il disait : « Je n'y puis rien, le Ciel l'a ainsi déterminé ». Devant R. Juda et R. Néhémie, l'objection suivante fut posée par un Tanah (docteur) à son compagnon : chacun des 273 excédants pouvait arguer que si Moïse avait écrit « b. Lévi » sur son bulletin, il aurait pu aussi sortir au sort comme racheté (est-il juste que, faute d'inscription, je perde ?) Voici en effet comment agit Moïse : il prit 22000 bulletins portant inscrit le mot « Lévi » et 273 autres inscrits de même, plus 273 bulletins à part portant les mots « 5 sicles » ; le tout fut mis dans une urne, puis le législateur les appela et procéda à la distribution (selon la susdite indication). Mais alors, observa le second rabbi à son compagnon, que serait-il arrivé si tous les participants au sort avaient tiré des bulletins avec l'inscription « Lévi » ? (qui aurait

1. Selon la correction de M. Derenbourg, ibid., p. 242. 2. Ci-après, X, 2.
3. Midrasch Rabba à Nombres.

payé le rachat?) Un miracle survint, et par interruption (après une longue succession de bulletins *Lévi*) surgissaient tout-à-coup, isolément, les bulletins avec l'inscription « 5 sicles ». R. Samuel dit: d'après la 2[e] opinion (disant que Moïse ajouta 273 bulletins Lévi, en excédant), il fallait un miracle pour la répartition équitable des charges ; mais d'après la 1[ere] opinion, c'était inutile. Non, fut-il répliqué, il y a eu en tous cas miracle, dans ce sens que les bulletins répartissant la charge des 5 sicles apparurent sans succession (pour bien démontrer l'impartialité du sort).

Le gouverneur Antonin demanda à R. Yoḥanan b. Zaccaï (pour le railler): dans le dénombrement général des Lévites, ils sont comptés pour 22000 âmes à peine, et si on les suppute en détail on trouve un excédant de 273; pourquoi ceux-ci n'ont-ils pas servi à racheter les 273 premiers-nés (sans leur faire payer 5 sicles)? Ces hommes en excédant, fut-il répondu, étaient déjà des premiers-nés de Lévites, et à titre de consacrés, ils ne pouvaient pas racheter d'autres consacrés. De même, à ce sujet (ib. XI, 16): *L'Eternel dit à Moïse: Assemble-moi* 70 *personnes des anciens d'Israël.* Après qu'on lui eut présenté 6 personnes de chaque tribu (=72), Moïse prit 70 bulletins sur lesquels il écrivit le mot ZAQEN (ancien); puis il prit 2 bulletins, qu'il laissa blancs, pour éliminer son excédant de deux. Ensuite, il jeta tous les bulletins dans l'urne et dit aux 72 personnes présentes: Venez tirer votre bulletin. A ceux qui avaient tiré un bulletin portant le mot « ancien », il disait: « on t'a choisi au ciel ». Mais à ceux qui avaient tiré un bulletin blanc, il disait: « Je n'y puis rien, le ciel l'a ainsi déterminé. » R. Juda et R. Néhémie firent successivemet les mêmes objections que plus haut (pour le procédé, afin de désigner ceux qui avaient à payer les 5 sicles), et il y fut répliqué de même.

Votre maître Moïse, dit le gouverneur Antonin à R. Yoḥanan b. Zaccaï, était un voleur, ou il ne savait pas calculer, car il est dit (Exode, XXXVIII, 26): *un demi-sicle fut versé par chaque tête*, ayant produit (ibid. 25) 100 Kikar et 1775 sicles (or, pour les 603. 550 israélites alors présents, on obtient 201 Kikar et 11 Maneh, ou, à raison de 60 maneh chacun de 25 selà ou sicles par Kikar, on a 60 × 25 = 1500 sicles, ou 3000 1/2 s., soit pour le total 201 K. 11 M., ou un excédant de plus de 100 K. sur la somme énoncée par Moïse) ; en supposant qu'il faille compter chaque kikar pour 100 maneh (non à 60), il manquerait encore 1/6 (le compte précédent devant donner 120 maneh par k., non 100), comme en comptant 60 maneh ou livres (litra) par k., il manque la moitié. Non, répliqua le rabbin, Moïse a été un trésorier fidèle, sachant calculer (dans cet argent consacré, le kikar était du double, à raison de 120 m.). Du reste, ajouta R. Yoḥanan, le contexte le prouve en disant (ib. 29): *le cuivre offert s'élevait à* 70 *k. et* 2400 *sicles;* or, évidemment cette somme ressort à 96 maneh ou 100 s. = 4 m.: 2000 s. = 80 m., et 400 s. = 16 m, total 96 m. = 1 k. 36 m.); pourtant, le texte énonce le nombre en

1. Ibid., ch. 15.

détail non en chiffres ronds, par kikar, preuve qu'il s'agit du double k. à 120 m[1]. Je puis t'observer, dit le romain, que mon accusation subsiste contre Moïse, de n'avoir pas élevé le résultat à la valeur d'un quintal, et sur la remarque que le dernier chiffre contient au moins un kikar, j'observe qu'arrivant à un seul kikar, le texte n'en parle pas et énonce le détail. Il faut aussi noter, répondit le rabbin, ces mots (ib. 88): *les* 1775 s. *pour crochets aux colonnes;* or, certes ces sicles font 71 m.(= 1 k. 11 m.) et on les compte aussi en détail, non en chiffres ronds par kikar preuve de la double valeur du k. Là aussi, observa le romain, je prétends que le kikar est omis parce qu'il s'agit d'un seul, et je maintiens mon accusation. Cependant, répliqua le rabbi, le verset suivant est formel (Ezéchiel, XLV, 12) : *le sicle est composé de* 20 *guera* (grains; 20 *sicles*, 25 *sicles et* 15 *sicles seront pour vous une mine*) = 60 s. le double de la mise ordinaire, de 25 s.) preuve que le kikar divin (consacré) est du double[2], ou de 120 m.; donc, Moïse a bien été un trésorier fidèle et sachant calculer.

CHAPITRE II.

1. Le grand-prêtre peut juger et être jugé ; il peut déposer comme témoin contre les autres, et l'on peut déposer contre lui ; si son père est mort sans enfants, la veuve pratique sur lui la cérémonie du déchaussement (Deutéron. XXV, 9), mais elle ne peut pas l'épouser, car un grand-prêtre ne peut pas épouser une veuve (Lévitique, XXI, 14) ; s'il est mort sans enfants, son frère peut épouser sa veuve, ou se soumettre au déchaussement.

(2). S'il perd un proche parent, il ne suit pas le cercueil ; lorsque les porteurs ne sont plus en vue, il apparaît, et lorsqu'on les revoit, il ne se montre pas, les suivant ainsi à distance jusqu'à la porte de la ville. Tel est l'avis de R. Méir. R. Juda dit : il ne quittera même pas le Temple, puisqu'il est dit expressément (Lévit. XXI, 12, 13) : *il ne sortira pas du sanctuaire.*

On comprend que le grand-prêtre puisse « juger »; mais au lieu « d'être jugé », ne peut-il pas déléguer un mandataire, ἐντολεύς ? Ce serait impossible au cas où un serment lui serait déféré, et un mandataire ne peut pas jurer au lieu de l'inculpé. Juge-t-on les questions d'argent d'un grand-prêtre par un tribunal de 23 membres (comme en fait de questions criminelles) ? On peut résoudre ce point à l'aide de ce qu'il est dit[3] : le roi ne siège pas au Sanhédrin, et ni le roi ni le grand-prêtre ne prennent part à la déclaration de l'année embolismique, ce que R. Hanina et R. Mena expliquent ainsi : ils ne siégeront pas

1. V. Siffri sur Deutéron., ch. 14. 2. Cf. B., tr. Menahoth, f. 76. 3. Tosefta, ch. 2 fin.

ainsi, dit l'un, pour que l'on ne puisse pas les soupçonner de partialité (en raison de ce qu'il n'est pas permis de les contredire) ; d'après l'autre, il n'est pas de la dignité du roi de siéger dans un tribunal de 7 membres (suffisant à proclamer l'embolisme). Or, si un tribunal de 7 membres n'est pas jugé digne de lui, à plus forte raison il en est de même d'un tribunal de 3 membres, et il en résulte que même les questions d'argent d'un grand-prêtre seront jugées par un tribunal de 23 membres. — R. Eléazar dit [1] : Si un grand-prêtre a péché et doit subir la peine du fouet, on ne le fera pas descendre de son rang élevé (le jugement devra être prononcé par 23 membres) ; car, dit R. Mena, il est écrit (Lévit. XXI, 12): *Il porte le sacre de l'huile d'onction divine; je suis l'Eternel.* Or, on aurait pu croire par là qu'il n'est plus tenu compte de la sainteté d'Aron et de sa race lorsqu'une pénalité lui est appliquée ; c'est pourquoi le texte insiste sur la consécration indélébile. R. Hanina Kethoba ou R. Aḥa dit au nom de Resch Lakisch : si un grand-prêtre a péché, il sera condamné au fouet par un tribunal de 3 membres ; car s'il fallait un tribunal de 23 membres pour cela, la cause même de son élévation serait celle de son abaissement (devant un trop grand nombre de personnes). Resch Lakisch demanda : est-ce qu'un Naci, condamné au fouet par le tribunal de 3 juges, sera réintégré ensuite dans sa dignité ? Par Moïse [2], s'écria R. Hagaï, certes non ; la pénalité l'a abattu. R. Juda Naci l'ayant entendu s'irrita et envoya des Goths pour s'emparer de Resch Lakisch ; mais lorsqu'ils arrivèrent pour le saisir, il avait déjà fui vers une tour, ou selon d'autres dans le village Hitia. Le lendemain, R. Yoḥanan se rendit à la salle d'études, et comme R. Juda Naci y arriva à son tour, celui-ci dit au 1er : le maître voudra bien nous exposer un sujet de la loi. R. Yoḥanan commença à battre d'une main. Mais, lui dit-on, frappe-t-on d'une main ? (N'est-ce pas des 2 mains ?) Non certes, répondit R. Yoḥanan ; mais il me manque comme ma seconde main, savoir b. Lakisch (sans lui, je ne puis disserter sur la loi). Comment donc, demanda R. Judan, puis-je lui ouvrir [3] ? Il s'est dérobé dans telle tour, fut-il répondu. Demain, dit le Naci, toi et moi irons au devant de lui. R. Yohanan envoya aussitôt à Resch Lakisch faire part de cette nouvelle, en lui disant : prépare un sujet de dissertation légale, car le Naci ira demain au devant de toi. Resch Lakisch alla vers eux et dit: votre exemple, δεῖγμα, ressemble à l'acte du Créateur lorsqu'il alla délivrer Israël. Il n'envoya ni un messager, ni un ange, mais il s'y rendit lui-même, comme il est dit (Exode, XII, 12) ; *je parcourrai le pays d'Egypte*, lui et toute sa suite [4]. Et que te semble, demandèrent-ils, quant à la règle en question (si le Naci qui a péché est sujet à la pénalité) ? Croyez-vous, répondit-il, que le respect inspiré par votre présence m'empêchera de professer la Loi

1. V. J., tr. Horaïoth, III, 2 (f. 47a). 2. Expression fréquente pour jurer. V. p. ex. tr. Meghilla, I, 12 ; IV, 10. 3. Dans ses notes, Menahem de Lonzano (éd. Buber, ib. p. 329) explique ces mots, en disant : Où est-il caché ? 4. Le terme araméen, dit J. Lévy, vient sans doute de δορυχος pour δορυφόρος, lancier, et dans le supplément, T. I, 441, à ce Lexique, Fleischer (qui ne paraît pas avoir vu le contexte) propose pour sens : un employé infime de la cour.

du Seigneur? Or, Samuel a fait entendre que l'on ne doit pas s'arrêter par une telle considération, en expliquant ce verset (1 Sam. II, 24) : *N'agissez pas ainsi, mes fils ; car le bruit qui me parvient sur vous n'est pas bon, passant devant l'Eternel* (pour le proclamer, on n'a pas égard aux dignités). — [1].

2. Lorsqu'il console d'autres, il est d'usage que tout le monde passe au devant de lui, ayant entre lui et tout le peuple le lieutenant placé au milieu. Lorsque d'autres le consolent de son deuil, ils lui disent : «Puissions-nous te servir d'expiation (terme de dévouement) ; et il leur répond : «Soyez bénis par le ciel. » — . Lorsqu'on lui apporte le repas de deuil, tout le peuple s'étend à terre, tandis qu'il s'asseoit sur une chaise.

Ceci prouve que la chaise n'a pas besoin d'être penchée comme le lit, devoir obligatoire même pour le grand-prêtre s'il est en deuil. —[2].

3. Un roi ne peut pas juger ni être jugé[3] ; il ne dépose pas comme témoin, et l'on ne dépose pas contre lui. S'il est mort sans enfant, son frère ne peut pas épouser la veuve et ne se soumet pas au déchaussement. Si son frère est mort sans enfant, il ne peut pas épouser la veuve, ni se soumettre au déchaussement ; d'après R. Juda, il peut l'épouser ou se soumettre au déchaussement s'il le veut, et son souvenir sera rappelé en bien. S'il meurt, personne ne peut épouser sa veuve ; d'après R. Juda, le roi qui lui succède peut épouser sa veuve, car on trouve que David a épousé la veuve de Saül, comme il est dit (I Samuel, II, 5) : *Je t'ai donné la maison de ton maître et les femmes de ton maître sur ton sein.*

Pourquoi ne peut-il pas « juger » ? N'est-il pas écrit (ibid, VIII, 15) : *David exerçait la justice et l'équité envers tout son peuple?* N'en résulte-t-il pas qu'il jugeait lui-même ? (objection non réfutée). On en conclut qu'il prononçait les jugements, absolvait l'innocent et condamnait le coupable ; si le coupable était pauvre, il donnait du sien pour l'acquitter ; de cette façon il exerçait la justice envers l'un et la charité envers l'autre [4]. Rabbi dit : au juge qui absout l'innocent et condamne le coupable, Dieu sait gré d'avoir exercé envers le coupable cette charité spéciale de lui enlever du bien volé. « Il ne sera pas jugé » (dit la Mischnâ), selon ces mots (Ps. XVII, 2) : *Devant toi (Dieu) sortira mon jugement*, non par devant les hommes. R. Isaac dit au nom de Rabbi : le roi et la communuaté sont jugés devant Dieu chaque jour [5], selon ces mots (I Rois, VIII, 59) : *Afin d'exercer la justice sur son serviteur* (le roi) *et sur son peuple d'Israël, chaque jour la tâche du jour.*

« R. Judan dit : il peut épouser la veuve de son frère (mort sans enfant), ou se laisser déchausser par elle, s'il le veut ». Non, fut-il répliqué, car ce serait

1. Suivent 2 passages traduits, le 1er tr. Moëd Qaton, III, 8 (t. VI, p. 344), le 2e tr. Pesahim, VIII, 8 (t. V, p. 131) ; Cf. tr. Horaioth, III, 3. 2. Tout le reste de ce § est traduit tr. Berakhoth, III, 2 (t. I, p. 61). 3. Tr. Horaïoth, II, 6. 4. V. Rabba à Deutéron., ch. 5 ; ci-dessus, I, 1. 5. Cf. B., tr. Rosch ha-Schana, f. 17.

porter préjudice à la dignité royale (même pour la mémoire d'un frère). « On ne devra pas épouser la veuve du roi », ni la femme qu'il a répudiée, selon ces mots (II Samuel, XX, 3) : *Elles restèrent enfermées jusqu'au jour de leur mort, venues du vivant de leurs maris*. R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Pazi ou de R. Yohanan : il résulte de là que David faisait revêtir ses femmes, orner de bijoux, puis les faisait venir devant lui chaque jour, en disant à son mauvais penchant : tu as désiré jadis ce qui était interdit ; maintenant je te laisse désirer sans satisfaction ce qui t'est permis. Selon les rabbins de Césarée, ses femmes étaient vraiment interdites (par suite de la violence d'Absalon). Or, comme ce qui a servi à un simple particulier ne doit pas servir au roi (comme il n'exerce pas le lévirat), à plus forte raison le roi ne se servira pas de ce qui a été utilisé par un particulier (Absalon).

« Selon R. Juda, le roi peut épouser la veuve d'un roi», comme il est arrivé à David d'épouser la veuve de Saül [1], ainsi qu'il est dit (II Sam. XII., 8) : *je t'ai donné la maison de ton maître et les femmes de ton maître sur tes genoux ;* ce sont : Rispa, Abigaïl et Bethsabé [2]. — Heçron eut 3 fils, comme il est dit (I Chron., II, 25) : *Les fils de Hessron, Yerahméel et Ram*; Kloubi (ibid IV, 11) était le 3e. Or, Yerahméel était le fils aîné ; seulement, il avait eu le tort d'épouser une femme païenne, afin de se parer de sa beauté (ou de sa descendance princière), comme il est dit (ibid. II, 26): *Yerahméel eut une autre femme Atarah* (couronne), *mère d'Onam ;* ce dernier terme vise la vanité qu'elle apporta avec elle dans la maison de son mari. — Ram (le 2e fils) engendra Aminadab ; celui-ci eut pour fils Nahschon ; celui-ci eut Salomon, qui eut pour fils Booz, lequel épousa Ruth [3]. Donc, moi Nabal je suis issu de Kloubi (le 3e fils), et je ne connais pas en Israël une meilleure généalogie. Ainsi, il était écrit (I Samuel, XXV, 2, 3): *Il y avait un homme à Maon, dont les occupations étaient sur le Carmel, homme très important*; *il était* (de la famille) *de kloubi. David apprit au désert que Nabal tondait ses troupeaux* (ib. 4); il lui fit dire (ib. 6): *Sois ainsi pour la vie*, puisses-tu subsister; *sois en paix*. Puis (ib. 9): *ils campèrent*, c.-à-d., dit R. Justus b. Schunam, faisons une communauté[4]. *Nabal répondit aux serviteurs de David, etc.* (ib. 10). — On sait que dans les affaires capitales le plus petit des juges énonce le p[er] son opinion [5]; car, a enseigné Samuel l'ancien devant R. Aha [6], on le déduit de ce qu'il est dit (ibid. 14): *David dit à ses gens... Il les brusqua*, c.-à-d. il les apostropha par des paroles dures. Puis (ibid. 17) : *Maintenant, refléchis et vois ce que tu as à faire, car le malheur est décidé sur notre maître*. Elle découvrit ses épaules, et ils marchèrent à la clarté de sa chair ; *et elle les atteignit* (ib. 20), au point qu'à cette vue ils furent atteints de gonorrhée. « David dit : en vain j'ai gardé tout ce que celui-ci avait au désert; que Dieu

1. *Cf.* J., tr. Yebamoth, II, 4. 2. La 1re était concubine de Saül, ou « femme du maître » ; les 2 autres, quoique « de la maison », étaient libres, et le prophète Nathan ne blâma pas David de cette alliance, mais d'avoir fait périr Nabal. 3. Union supposée défectueuse par Nabal. 4. Cf. J., tr. Eroubin, I, 10 fin. 5. Ci-après, IV, 8. 6. Midrasch Rabba à Samuel, ch. 23.

fasse ainsi aux ennemis de David, si d'ici au matin j'ai laissé à Nabal de tout ce qui est à lui un seul être urinant contre la muraille (ib 21, 22); comme fait le chien, *kéleb*, je n'épargnerai rien de la famille de kaleb. *Abigaïl vit David* (ibid. 25). Elle lui dit: Mon maître David, que t'ai-je fait moi, et qu'ont fait mes fils ou mes bêtes? C'est que, répondit-il, Nabal a méprisé le règne de David. Mais es-tu roi? Certes, dit-il, car Samuel m'a oint comme roi. Pourtant, observa-t-elle, la monnaie (moneta) de notre maître Saül subsiste encore. *Je suis ta servante* (ibid.), ceci indique qu'elle s'est récusée à une demande d'union faite par David. Dès qu'il l'eût sollicitée, elle sortit une tache de sang menstruarum et la lui montra[1]. Mais, lui dit-il, peut-on examiner de tels indices la nuit, lorsqu'on ne saurait distinguer entre ceux de l'impureté et ceux de la pureté? Certes, répondit-elle, tes oreilles n'entendent pas ce que ta bouche énonce[2]; car s'il est vrai qu'à la nuit on ne distingue pas entre les taches révélatrices et celles qui sont insignifiantes, il ne faut pas non plus prononcer de sentences capitales la nuit (comme tu viens de le faire pour Nabal). *Que ceci ne soit pas pour toi un achoppement* (ibid. 31); or dit R. Eléazar, des paroles de reproche surgirent là[3]. Comme R. Levi expliquait ce chapitre, R. Zeira recommanda aux compagnons d'entrer à la salle entendre la voix de R. Levi, de qui il était impossible d'expliquer ce chapitre sans y ajouter des déductions nouvelles. L'un d'eux entra, puis revint dire qu'il n'y a rien de neuf (ce n'est qu'un exposé exégétique). R. Zeira, l'entendant, répliqua: même dans l'exposé de la *Aggada* (exégèse), on peut apprendre du neuf. Ainsi, le mot « achoppement » vise des paroles de reproche. Abigaïl dit à David: si ta faiblesse hésitante apparaît, on dira de toi que tu as versé le sang (de Nabal), et de plus tu es sur le point de trébucher devant le péché d'adultère. Plus tard, des causes d'achoppement plus grandes que celles-là te surviendront, et tu n'y ferais plus attention. *Ni de répandre le sang innocent* (ibid.), puisque tu es sur le point de régner en Israël, et l'on dira de toi, que tu as versé le sang en vain; quant au reproche que tu adresses à Nabal, d'avoir méprisé la royauté d'Israël et de s'être ainsi rendu digne de la peine capitale, je t'observe que tu n'es pas encore installé sur le trône. *Tu te souviendras de ta servante* (ibid), allusion à son engagement anticipé (de l'épouser si elle devient veuve). Dès ce moment, l'Ecriture Sainte la traita comme déchue dans tous les versets suivants, et ne l'appela plus Abigaïl à l'égal du passé. Ainsi (ib. 33) : *David dit à Abigaïl, béni soit le Ciel de m'avoir détourné d'en venir aux sangs*; ce dernier mot, au pluriel, vise 2 sangs, celui des menstrues ou du crime d'union illicite, et celui de l'homicide.

4. S'il perd un proche parent, il ne quitte pas son palais (palatium); selon R. Juda, il est libre de suivre le cercueil s'il le désire; ainsi, l'on trouve que David a suivi le cercueil d'Abner, comme il est dit (II Samuel, III, 31) : *le roi David marcha derrière le cercueil*. Ceci ne prouve rien,

1. J., tr. Nidda, II, 6 (f. 50b); Cf. B., tr. Meghilla, f. 14. 2. Midrasch sur l'Ecclésiaste, I, 3, 3. Midr. Schohar tob, ch. 23.

fut-il répliqué, car le roi agit ainsi pour calmer le peuple. — Lorsqu'on lui apporte le repas de deuil, tout le peuple s'asseoit à terre, tandis qu'il s'asseoit sur un escabeau.

Ceci prouve[1] que l'escabeau devra être penché comme le lit (en cas de deuil), devoir non obligatoire en ce cas pour le roi. Selon un enseignement[2], les femmes passent d'abord (dans le cortège funèbre), puis viennent les hommes; selon d'autres au contraire, les hommes passent d'abord, puis les femmes. La 1re opinion a pour motif que les femmes ont suscité la mort en ce monde; la 2e opinion a égard à l'honneur des filles d'Israël, et elles seraient trop sujettes aux regards des hommes en passant devant. Mais n'est-il pas dit (ib.): *Le roi David suivit le cercueil, tout le peuple pleura*, d'où l'on infère que les femmes passèrent devant? Il ne s'agit là, fut-il répondu, que des consolations portées par le roi, qui tantôt console les femmes avant les hommes, tantôt les hommes avant les femmes (passant des uns aux autres). —[3].

Nul en Israël ne se rabaissa (devant tous) plus que David en l'honneur des préceptes religieux. Quelle preuve d'humilité a-t-il donnée? Lorsque des gens regardèrent sans respect l'arche sainte et moururent, comme il est dit (ibid, VI, 19) : *Les gens de Beth-Schames furent frappés, etc.*, David leur donna l'exemple du respect. R. Hanina et R. Mena émettent des avis divers à ce sujet: d'après l'un, *il frappa* 70 *hommes dans le peuple*, par allusion au Sanhédrin, *et* 50 *mille*, car ces hommes valaient un tel nombre; d'après l'autre, les 70 visent le Sanhédrin, et les «50 mille» sont des gens du peuple. Il est dit (Ps. CXXXI) : *Cantique des degrés à David. O Eternel, l'orgueil n'a pas enflé mon cœur*, lorsque Samuel m'a sacré; *mes yeux n'ont pas été hautains*, lorsque j'ai frappé Goliath ; *je n'ai pas marché dans les grandeurs*, lorsque j'ai dressé l'arche sainte (j'ai été modeste dans ma tenue); *trop merveilleuses pour moi*, lorsque je suis remonté sur le trône, je ne me suis pas vengé. *Mon âme n'a-t-elle pas toujours été calme et silencieuse, comme un enfant sevré sur le sein de sa mère* ! *Ainsi mon âme repose en moi*; semblable à l'enfant issu du sein de sa mère, telle était mon âme en moi (sans plus d'orgueil).

5. Le roi déclare une guerre non obligatoire, et le Sanhédrin de 71 membres y consent. Il peut briser tous les obstacles pour s'ouvrir un chemin et personne ne peut l'empêcher. Le chemin du roi n'a rien de fixe[4]. Les soldats prennent le butin et ils le mettent devant le roi, afin qu'il prenne sa part le premier.

« Le roi déclare la guerre si le Sanhédrin de 71 membres y consent », comme il est écrit (Nombres, XXVII, 21) : *sur son ordre ils sortiront, et sur son ordre ils rentreront* ; « il peut tout briser pour s'ouvrir un chemin, etc., et il prend sa part le 1er », comme il est dit (I Sam. XXX, 20) : *ils amenèrent l'ac-*

1. V. J., tr. Moëd Qaton, III, 5; tr. Nedarim, VII, 5. 2. Midr. Rabba sur Genèse, ch. 17. 3. Suit un passage traduit tr. Soucca, V, 4 (t. VI, p. 45). 4. Il peut le faire comme il le veut. Cf. tr. Baba bathra, VI, 7.

quisition au devant, disant: voici le butin de David (sans doute la meilleure part). Il est dit (I Chron. XI, 13) : *Il se trouva à Ephes-Damim* ; c'est, dit R. Yoḥanan, le lieu dit « le champ rouge [1] » ; selon Samuel, là fut décidée la dispense du paiement, comme il est dit (ibid.) : *les Philistins s'étaient assemblés à Ephes-Damim; il y avait un endroit d'un champ rempli d'orge.* R. Jacob de Kefar-Ḥanan dit : ce champ produisait des lentilles aussi belles que de l'orge (par allusion au verset, ci-après, où ce champ est désigné comme contenant des lentilles). R. Lévi dit que la juxtaposition des 2 versets vise les Philistins, venus au combat fiers et droits comme l'orge, et qui partirent humiliés et bas comme la lentille. Aussi, est-il dit (ib.) : *il y avait un endroit d'un champ rempli d'orge*, et d'autre part (II Sam. XXIII, 11) : *plein de lentilles.* R. Samuel b. Nahman dit : la même année eut lieu l'arrivée des Philistins, qui se tinrent dans 2 champs, un de lentilles et un d'orge. Or, David voulait fixer le point suivant : certes, pour le salut des personnes, on peut détruire des récoltes si l'on paie ensuite le montant au propriétaire ; mais est-il permis aussi de les détruire en ce cas, sans rembourser le propriétaire ? De plus, s'il faut payer et qu'il s'agisse de choisir, quelle récolte sera sacrifiée, celle des lentilles ou celle de l'orge ? Les lentilles ont cette supériorité d'être consommées par l'homme, tandis que l'orge est un aliment de l'animal ; par contre, les lentilles ne sont pas soumises à l'obligation de la part sacerdotale, ou *Halla*, et ne peuvent pas servir à offrir les prémices dites *Omer*, tandis que l'orge peut servir à cet effet. Selon les autres sages, il s'agit d'un fait qui, survenu dans le même champ une année, se renouvela l'an suivant (où, après une récolte d'orge, on sema des lentilles) ; or, pourquoi David, dans le doute, ne se régla-t-il pas d'après le fait de l'an précédent ? On ne se réfère pas d'une année à l'autre (les circonstances différentes peuvent modifier la décision). Il est dit (I Chron., ib. 14) : *ils se placèrent au milieu d'un champ, et ils le défendirent.* Or, là il est dit (au pluriel) « ils le défendirent », et d'autre part (II Sam., XXIII, 12) : *il le défendit* (au singulier) ; on en conclut que David ne brûla pas ce champ, adoptant l'avis de ne pas sauver son bien au détriment d'autrui, et le restitua à son maître, estimant le champ aussi précieux que s'il était rempli de safran.

Il est dit encore (ibid. 15) : *David fit un souhait et dit : qui me donnera à boire de l'eau du puits de Bethléhem, etc.* Cela signifie, dit R. Ḥiya b. Aba[2], que David voulait être fixé sur un point de doctrine légale (précitée). *Les 3 héros arrivèrent* (ibid). Pourquoi 3 ? Car une règle ne devient claire que par 3 savants. *David ne voulut pas boire* ; il ne voulut pas que cette loi fût fixée ainsi en son nom. *Et il les répandit en libation à l'Eternel*, établissant cette tradition pour les générations futures, que « le roi est libre de briser les obstacles pour se frayer un chemin ». Bar-Qappara dit : on était à la fête des Tabernacles, pour laquelle David voulait faire la libation d'eau, permise alors sur les hauteurs (avant le Temple de Jérusalem). *Les 3 héros arrivèrent.* Pourquoi

1. Rabba sur Ruth, ch. 4 commencement. V. Neubauer, ibid., p. 158. 2. V. B., tr. Baba qamma, f. 61.

3 ? L'un a tué, l'autre a enlevé les morts, et le 3e (qui seul n'avait pas touché aux cadavres) apporta la cruche d'eau à l'état pur. Il est dit d'une part (ib. 18): *il les versa en libation à l'Eternel*, et d'autre part (II Sam. XXIII, 16) la même idée est exprimée à la voix active. Cette dernière forme confirme l'avis de R. Ḥiya b. Aba (que David était préoccupé de fixer une règle) ; l'autre expression est conforme à l'avis précité de Bar-Qappara. R. Houna dit au nom de R. Yossé : David désirait savoir certaines règles relatives aux captifs ; selon R. Simon b. Rabbi, il était préoccupé de fixer la place où le Temple serait construit.

6. Le roi ne peut pas épouser plus de 18 femmes. R. Juda dit qu'il peut en prendre davantage, pourvu que ce ne soient pas des femmes capables de le corrompre. R. Simon au contraire dit qu'il ne doit pas épouser beaucoup de femmes même vertueuses; quant aux femmes mauvaises, il ne doit pas en prendre une seule.

(7) Le roi ne doit pas avoir un grand nombre de chevaux (Deut. XVII, 16) ; il n'en aura que ce qu'il faut pour son équipage. Il ne doit pas avoir trop d'argent ni trop d'or (ib. 17) ; il n'en aura que ce qu'il faut pour entretenir les troupes, ὀψωνία. Il fera faire une copie de la loi s'il part en guerre, il prendra la copie avec lui ; s'il revient de la guerre, il rapportera la copie ; s'il siège au tribunal, il aura cette copie auprès de lui : enfin, s'il se met à table, la copie ne le quittera pas, car il est écrit (ib. 19) : *Ce livre restera devant lui, et il le lira tous les jours de sa vie.*

(8) Par respect pour le roi, il ne faut pas monter sur son cheval, ni s'asseoir sur son trône, ni se servir de son sceptre, ni le voir quand il est nu, ou se rasant, ou au bain, comme il est dit (ib.) : *tu te donneras un roi*, tu auras du respect pour lui.

Rab Cahana dit : le nombre des femmes d'un roi est limité à 18, de ce que le 6e fils de David (II Sam. III, 4) était *Yithream par Egla* (sa femme) ; et plus loin il est dit du même roi (ib. XII, 8) : *Si c'est peu, je t'ajouterai 2 fois autant* (ou $3 \times 6 = 18$). « Le roi ne doit pas avoir un trop grand nombre de chevaux, et n'aura que ce qu'il faut pour l'équipage », selon ces mots (ib. VIII, 4): *David prit toute la cavalerie, mais réserva cent chariots* (le nécessaire). — « Il ne doit pas avoir trop d'argent et d'or, seulement ce qu'il faut pour entretenir les troupes » ; R. Josué b. Lévi ajoute : seulement le nécessaire pour les vivres d'un an. R. Aḥa dit que Salomon confessa avoir négligé 3 préceptes au sujet desquels il avait été avisé : 1° Il est dit que « le roi ne doit pas avoir trop de femmes», et pourtant (I Rois, XI, 1) *Le roi Salomon aima des femmes étrangères*[1]. Selon R. Simon b. Yoḥaï, il les aima vraiment pour se livrer au libertinage. R. Josué dit qu'il transgressa le précepte

1. V. Rabba sur Nombres, ch. 10 et 21, et ci-après tr. Aboda Zara, I, 2 (f. 39c).

de ne pas s'allier à eux (Deutéron. VII, 3), sans qu'il s'agisse de libertinage; enfin selon R. Yossé, Salomon voulut attirer ainsi ces femmes au judaïsme et faire admettre ces femmes prosélytes sous les ailes de la Providence· Selon R. Eliézer, le roi a péché avec elles, selon ces mots (Néhémie, XIII, 26): *Lui aussi, les femmes étrangères le firent pécher.* Il se trouve en somme que R. Simon b. Yoḥaï, R. Hanania, et R. Eliézer expriment au fond la même idée, tandis que R. Yossé est d'un avis contraire à ces 3.

2° Il ne doit pas avoir un trop grand nombre de chevaux. Or, il est dit (II Chron. IX, 25): *Salomon eut aussi 4000 écuries, des chevaux, des chariots, et 12000 cavaliers;* ils étaient inutiles (à défaut de guerre, et interdits), excédant permis à un simple particulier (défendu au roi seul).

3° Il ne doit pas avoir trop d'or et d'argent. Or, il est dit (I Rois, X, 27): *Et le roi fit que l'argent était aussi commun à Jérusalem que les pierres*[1], et l'on ne volait plus. C'est que, dit R. Yossé b. Ḥanina, il s'agit de pierres de 8 à 10 coudées. R. Simon b. Yoḥaï a enseigné: même les poids existant du temps de Salomon n'étaient pas en argent, mais en or, selon ces mots (ibid. 21) *l'argent n'était pas estimé au temps de Salomon.* Il est dit (Ecclésiaste, II, 2): *Touchant le rire, j'ai dit: c'est insensé.* Dieu dit alors à Salomon: que fait cette couronne sur ta tête? Descends de mon trône. R. Yossé b. Hanina dit: à ce moment, un ange descendit, prit la forme de Salomon, le fit lever de son trône, prit sa place, cependant Salomon passa tour à tour dans les diverses synagogues et salles d'études, en disant (ibid. I, 12): *Moi, Koheleth, je suis roi sur Israël à Jérusalem.* On lui répondait: le roi est assis sur son trône royal, βασίλειον, et tu prétends être Koheleth . On le frappa avec un bâton et on lui présenta une marmite avec de la bouillie (mets grossier). A ce moment, il s'écria (ib. II, 10): *Tel a été mon partage pour mon labeur.* Selon les uns, on le frappa avec un houlette; selon d'autres, avec un jonc; selon d'autres enfin, avec des nœuds. Qui vint l'accuser auprès de Dieu, pour qu'un esprit pût ainsi le dominer? Ce fut, dit R. Josué b. Lévi[2], la lettre I, י, du mot ירבה[3] (Iarbeh) (Deutér. XVIII, 7). Or, dit R. Simon b. Yoḥaï, le Deutéronome monta au ciel[4], se prosterna devant le Seigneur, et dit: Maître de l'univers, il est écrit dans la Loi que toute règle, διαθήκη, dont on fait disparaître une part est comme annulée, et Salomon veut m'enlever un I. Non, répondit le Seigneur, Salomon et mille autres gens de sa valeur seront anéantis, et il ne disparaîtra rien de toi. R. Houna dit au nom de R. Aḥa: en enlevant la lettre I à notre mère Sara (dite d'abord Saraï). Dieu en répartit le montan (= 10) entre Sara et Abram, en ajoutant à chaque nomune H (= 5 × 2 = 10). R. Oschia enseigne: la lettre I monta au ciel, se prosterna devant le Seigneur, et dit: Maître de l'univers, tu m'as enlevée du nom de cette juste. Va, lui dit le Seigneur; jusqu'à présent, tu étais à la fin du nom d'une femme;

1. Rabba sur l'Ecclésiaste, II, 2. 2. V. Rabba sur Exode, ch. 6; sur Lévitique, ch. 19. 3. Premier mot de l'interdit de la polygamie. 4. Tanhuma, section *Waëra.*

désormais, je te l'assure, tu seras en tête d'un nom d'homme ainsi, qu'il est dit (Nombres, XIII, 16) : *Moïse appela Osée fils de Nun Josué.*

« Il se fera écrire une copie de la Loi », sans utiliser ni celle de son père, ni celle de son maître. On la corrigera d'après l'exemplaire déposé au parvis du Temple, sur l'ordre du Sanhédrin de 71 membres. « Elle sera avec lui s'il va à la guerre », comme il est dit (Deut. XVII, 19) : *Elle sera avec lui, et il la lira toute sa vie.* On déduit de là une règle par a fortiori : si un roi d'Israël, préoccupé des besoins de son peuple, « doit la lire toute sa vie », à plus forte raison ce devoir incombe à un simple particulier. De même, il est dit de Josué (I, 8) : *Tu l'étudieras jour et nuit* ; on en déduit aussi par à fortiori que si Josué, occupé des besoins d'Israël, devait l'étudier jour et nuit, c'est à plus forte raison obligatoire pour un particulier.

« On ne doit ni monter le cheval du roi, ni s'asseoir sur son trône », ni se servir de sa couronne, ni de son sceptre, ni d'aucun de ses ustensiles ; le tout, à la mort du roi, devra être brûlé, comme il est dit (Jérémie, XXXIV, 5) : *Tu mourras en paix, et l'on fera brûler sur toi comme pour ton père, etc.* — « On ne le regardera ni nu, ni lorsqu'il se rase, ni au bain », selon ces mots (Isaïe, XXXIII, 17) : *tes yeux verront le roi en sa splendeur.* R. Ḥanina alla auprès de R. Juda Naci (lui rendre une visite de deuil) ; ce dernier vint au devant de lui revêtu d'un simple manteau de lin, ὀθονίκη. Le rabbin lui dit : retourne et revêts un habit d'apparat (? λάχνη), car il est dit : « Tes yeux verront le roi en sa splendeur». De même R. Yoḥanan se rendit auprès de R. Judan Naci, qui le reçut en habit de lin. R. Yoḥanan lui dit de rentrer se vêtir d'un habit de laine, en raison de ces mots : Tes yeux verront le roi en sa splendeur. Lorsque R. Yoḥanan, voulut partir, R. Juda l'invita à goûter : fais demander, répliqua Yoḥanan, que Menahem t'apporte un pain, comme il est dit (Proverbes, XXXI, 26) : *sa langue ne profère que des paroles gracieuses*[1]. En sortant, R. Yoḥanan vit R. Hanina b. Sisi fendre du bois, et lui dit : Maître, ce travail n'est pas digne de toi. Que faire, répliqua R. Hanina, n'ayant personne pour me servir? Si tu n'as personne pour te servir, répondit R. Yoḥanan, tu n'aurais pas dû accepter les fonctions magistrales[2]. Yossé de Maon expliqua dans la synagogue de Tibériade le verset suivant (Osée, V, 1) : *Ecoutez ceci, ô Cohanim* ; pourquoi ne vous adonnez-vous pas exclusivement[3] à l'étude de la Loi ? N'est-ce pas dans ce but que vous recevez les 24 dons sacerdotaux ? Non, répondirent les interpellés, on ne nous donne rien. *Entendez, maison d'Israël* (ibid.) : pourquoi ne donnez-vous plus les 24 dons sacerdotaux, qui vous ont été prescrits au mont Sinaï? Le roi a tout pris, répondit Israël. *O maison du roi: prêtez l'oreille, car à vous incombe la justice* (ib.) ; à vous s'adresse cette parole (Deutér. XVIII, 3) : *Voici le droit des Cohanim* ; un jour, je serai assis au milieu d'eux (des rois) pour les juger et décide-

1. Selon le commentaire, R. Yohanan aurait voulu faire entendre poliment, « en paroles gracieuses », à son interlocuteur, qu'il aurait eu tort de vouloir l'interroger sur le motif de sa réponse, le renvoyant pour plus amples détails à Menahem
2. V. B., tr. Qiddouschin, f. 70a. 3. Rabba sur Genèse, ch. 80.

rai leur anéantissement. R. Judan Naci l'entendit et en fut irrité au point de trembler et de quitter la salle. R. Yohanan et Resch Lakisch allèrent auprès du Naci, le calmer, et lui dirent : Maître, c'est un grand homme (cet exegète). Peut-il répondre, dit R. Judan, à tout ce que je lui demanderai ? Certes, dirent-ils. Pourquoi, demanda R. Judan, est-il écrit (Osée, II, 7) : *leur mère s'est prostituée*? Peut-on adresser ce reproche [1] à notre mère Sara ? Telle fille, telle mère, répondit-il ; comme la mère et la fille, le Naci et sa génération se ressemblent, et les prêtres sont à l'instar de l'autel. Cahana ajoute ce parallèle : tel jardin, tel jardinier. Rabbi s'écria alors : Il ne lui a pas suffi de m'injurier une fois, sans que ce soit en face, mais il l'a fait 3 fois en face (par des allusions personnelles). Non, fut-il répliqué, car il est écrit (Ezéchiel, XVI, 44) : *Voici comment tout faiseur de parabole s'exprimera sur toi : telle mère telle fille.* Or, on ne saurait l'entendre ainsi à la lettre, ni conclure que notre mère Léa était une prostituée, de ce qu'il est écrit (Genèse, XXXIV, 1) : *Dina sortit* [2] (et fut violée). Par contre, fut-il répliqué, il est dit (ib. XXX. 19) : *Léa sor au devant de lui* (de son mari) ; on compare les 2 termes *sortit*, et l'on en conclut qu'aucun d'eux n'implique le blâme. R. Hiskia marchant dans la rue fut rencontré par un Cuthéen, qui lui dit : Maître, es-tu le supérieur des Juifs ? Vois, répliqua le rabbi, ce qui est écrit (Deut. XVII, 15) : *tu t'imposeras un roi* ; il n'est pas dit « j'imposerai » (par la volonté divine), mais « tu *t'imposeras* » de ton plein gré (la suprématie, donc, est un fait volontaire).

CHAPITRE III

1. Trois juges statuent sur les procès d'argent. Il est bon que chacune des 2 parties choisisse un juge, et tous 2 choisissent le 3e ; c'est l'opinion de R. Méir. Les autres docteurs disent : les deux juges choisis par les parties choisissent le troisième.

2. R. Méir dit chacune des parties peut récuser le juge choisi par l'autre. Les autres docteurs disent : la partie ne peut refuser le juge de l'autre qu'en prouvant que ce juge est parent ou frappé d'incapacité judiciaire ; mais elle ne peut pas le refuser, s'il est apte à juger ou déclaré compétent par le tribunal.

R. Zeira dit : chaque plaideur, en choisissant un juge, suppose que celui-ci défendra sa cause (c'est égaliser les défenses). Selon R. Méir, tous 2 nommeront aussi le 3e juge, qui devra être pris du consentement de tous. Les autres sages ne sont pas d'avis de nommer ainsi le 3e juge, car selon eux il est à craindre qu'à la présentation du 3e par un plaideur, le second plaideur le récuse, en disant qu'il ne veut pas d'un choix fait par le premier, mais adopté en commun : c'est un point difficile de convention par les plaideurs et réalisable par

1. V. Rabba sur Ruth, ch. 1. 2. V. Rabba sur Genèse, ch. 8, 73 et 76.

les juges. Toutefois, contre l'avis des autres sages, on peut objecter la possibilité du cas suivant : si après l'élection du 3[e] juge l'un des premiers meurt, le plaideur qui avait choisi le juge défunt en nomme un autre ; le 3[e] juge (nommé au préalable) n'est plus l'émanation des 2 premiers juges, et il sera pourtant maintenu dans son poste, du consentement forcé des 2 plaideurs (donc, alors, cette dernière cause l'emporte).

Il faut ainsi rectifier la Mischnâ (§ 2) : chaque parti peut récuser le juge choisi par l'autre, mais il ne peut plus revenir sur le choix fait de son propre juge et le récuser. Resch Lakisch dit : cette faculté de refus est seulement admise pour le vulgaire, ἀρχεῖον, de la Syrie, mais non pour les gens compétents qui jugent selon la loi. Selon R. Yohanan, la faculté du refus accordée par R. Méir, s'applique même à ces derniers. Ainsi l'on raconte que 2 plaideurs soutenaient un procès à Antioche : l'un d'eux dit à son adversaire qu'il se soumettra au jugement de R. Yohanan (qui demeurait à Tibériade). Lorsque R. Yohanan l'apprit, il dit : ce plaideur ne peut pas forcer l'adversaire à venir ic devant moi ; le tribunal d'Antioche devra les écouter, et si c'est nécessaire, ces juges écriront pour soumettre la cause à d'autres sages. R. Eléazar dit : si l'un des plaideurs propose de juger la cause à Tibériade et l'autre à Sippori, on écoutera le premier (le tribunal de Tibériade est supérieur). — Peut-on à l'infini récuser le juge choisi par l'autre partie? Non, dit R. Zeira, ce refus est seulement applicable aux suppléants. R. Ila dit : quant à l'avis de R. Eléazar, qu'en cas de divergence entre les plaideurs sur l'adoption du tribunal de Tibériade ou de Sippori, on choisira le premier, c'est seulement vrai s'il s'agit d'une même distance, à supposer que pour l'une et l'autre localité la distance soit la même, de 7 milles ou 9 milles (mais si le chemin est plus long, le plaideur ne peut pas forcer l'adversaire d'y aller). On en conclut, dit R. Yossé, qu'en cas de contestation de 2 plaideurs dans la même ville, dont l'un propose de soumettre la cause au plus grand tribunal, on l'écoutera.

3. R. Méir dit : chacune des parties peut refuser les témoins de l'autre. Les autres docteurs disent : elle ne peut les refuser qu'en prouvant qu'ils sont parents, ou frappés d'incapacité judiciaire.

Resch Lakisch dit de rectifier ainsi la Mischnâ : le plaideur peut récuser l'un des témoins de l'autre, non les deux ; R. Yohanan le permet pour les deux, car on a enseigné[1] : jusqu'au prononcé du jugement, on peut toujours augmenter le nombre des juges, et de même les témoins peuvent renoncer à ester jusqu'à l'achèvement des délibérations du tribunal, et le plaideur peut amener de nouveaux témoins ; d'où l'on infère que, jusque là, la faculté de refus s'étend aux 2 témoins. Toutefois, reconnaît R. Yohanan, si l'adversaire n'a pu produire d'autres témoins. le plaideur ne peut pas les récuser. R. Zeira dit : le premier venu de la rue suffit à confirmer la déclaration du plaideur qui récuse les attestations de son adversaire pour les déclarer fausses.

1. Tossefta, ch. 6.

Mais, objecta R. Hanina, qu'importe la faculté de pouvoir récuser l'un des témoins? Ne suffit-il pas du 2e témoin pour déférer du moins le serment[1] au défendeur? Ce n'est pas porter atteinte aux témoins, répond R. Zeira, car le refus a pour cause la parenté du témoin; alors, la déclaration suffit, sans l'infirmation juridique, nécessaire en cas d'incapacité judiciaire.

R. Abba b. Abouna dit au sujet de l'augmentation successive du nombre des juges: la présence de 3 juges suffisant à départager les voix, équivaut au prononcé du jugement (on peut s'y arrêter).

4. Si l'une des deux parties dit à l'autre: « j'accepte pour juges mon père ou ton père », ou « trois bergers » (ignorants), elle peut plus tard se rétracter, d'après R. Méir; mais d'après les autres docteurs, elle ne peut pas se rétracter.

(5). Si un individu est obligé de prêter serment dans la forme prescrite par la loi, et si l'autre lui dit qu'il se contenterait d'un simple serment sur sa tête, il peut, d'après R. Meir, se rétracter et exiger un serment dans la forme prescrite; mais d'après les autres docteurs, il ne peut pas se rétracter.

Si l'un des plaideurs dit à l'adversaire: «je déclare me fier à ton père comme juge», déclaration faite devant 2 personnes, il peut cependant se rétracter; mais sur une déclaration faite devant 3 témoins, on ne peut plus se rétracter. Selon Samuel, R. Meir permet de se rétracter avant que le juge ait pris la valeur à l'un pour la donner à l'autre (avant le prononcé de la sentence); mais, après cela, la rétractation n'est plus permise. R. Yohanan et Resch Lakisch disent que, même après cela, R. Meir permet de se rétracter. — Si le juge[2] a tourmenté le plaideur jusqu'à lui faire accepter (malgré lui) le jugement, le plaideur a le droit d'en appeler. R. Hiya b. Aba dit; si le plaideur a dit à l'adversaire: «ton père me dira la sentence, afin que je n'aie pas affaire à toi», R. Meir permet la rétractation, défendue par les autres sages; mais si le défendeur a dit: «que ton père me déclare débiteur, et j'accepte la sentence», cette assertion sera nulle, et l'on supposera que c'est un faux-fuyant de vouloir que le père du demandeur atteste la dette, à laquelle attestation le défendeur pourra aisément échapper. R. Yossé b. Hanina dit: si même le défendeur a dit qu'en cas de déclaration de dette par le père, il accepte la sentence, ce n'est pas un engagement valable, puisque l'attestation émanant d'un proche parent n'a pas de valeur.

5 (6). Sont frappés de l'incapacité judiciaire d'être juge et témoin: Ceux qui jouent aux cubes, ceux qui prêtent à usure, ceux qui font des paris en faisant voler des pigeons, ceux qui font du commerce avec les fruits de l'année de relâche (Lévit. IV, 6). R. Juda dit: tous ces gens

1. V. J., tr. Schebouoth, VI, 1 (f. 36d). 2. Tossefta, ch. 5.

ne sont frappés d'incapacité judiciaire que s'ils n'ont pas d'autres occupations[1]. S'ils ont un métier honnête, ils peuvent être juges et témoins.

—[2]. A l'arrivée du prince Périclès (περικλεής) à Cippori, R. Mena permit aux boulangers de porter le pain à la rue (pour l'entretien forcé des troupes). Les Rabbins de Newa permirent, dans les mêmes conditions, de cuire du pain levé à Pâques. R. Yossé b. R. Aboun explique ce verset (Eccles. VIII, 2): *j'observe l'ordre du roi*[3]; j'obéis à l'ordre du Roi des rois, énoncé au mont Sinaï, en ces t rmes (Exode, XX, 2) *: Je suis l'Eternel ton Dieu ;* « la parole», celle qui suit (ib. 3): *tu n'auras pas d'autres dieux devant moi;* «le serment», savoir (ib. 4): *tu ne prononceras pas le nom de l'Eternel ton Dieu en vain.* Aussi, l'appel de cet homme est semblable pour nous à celui d'un chien. — R. Juda dit au nom de Rab : l'avis de R. Juda[4] sert de règle.

6 (7). Voici ceux qui sont incapables de témoigner et de juger pour cause de parenté : le frère, le frère du père, le frère de la mère, le mari de la sœur, le mari de la sœur du père, le mari de la sœur de la mère, le mari de la mère, le père de la femme (beaux parents), le mari de la sœur de la femme (beau frère) ; eux, leurs fils et leurs gendres, enfin le beau-fils seul[5].

R. Yossé dit que ce sont là les idées de R. Akiba; mais l'ancienne mischnâ disait : Sont frappés d'incapacité pour cause de parenté le frère du père, le fils du frère du père, tous ceux qui peuvent avoir le droit d'hériter de l'individu dans l'affaire duquel ils veulent témoigner, et tous ceux qui sont parents de l'individu dans le temps de l'acte (ou au moment de témoigner dans son affaire). Si le témoin était considéré comme parent avant d'avoir vu l'action qu'il certifie, mais ne l'était plus au moment de l'acte[6], il est apte à témoigner. R. Juda dit : Le gendre ne peut pas témoigner, quand même sa femme serait morte ; si elle a laissé des enfants, il reste parent.

Dès que l'on considère comme parent le frère (avec ses fils), à quoi bon parler « du frère du père » ? (Si le fils du frère est un parent pour son oncle, celui-ci l'est pour son neveu ?) C'est pour dire qu'au même titre que le fils du frère, le gendre de ce dernier est tenu pour parent, ainsi que le gendre du gendre. De même, puisque le frère du père est noté comme parent, à quoi bon

1. N'ayant pas de métier ni d'occupation sérieuse, ils ne connaissent ni les lois, ni le commerce des hommes entre eux, et ils ne sont pas des hommes religieux. 2. En tête, se trouvent 2 passages traduits, le 1er tr. Rosch ha-Schana, I, 9 (t, VI, p. 72), le 2e tr. Schebiith, VII, 5 (t. II, p. 396), le 3e ib., IV, 2 (p. 356). 3. V. Rabba à l'Eccles., s. v. 4. Dans la Mischnâ, au sujet du changement de profession. 5. Il est incapable de témoigner et de juger, mais son fils et son gendre le peuvent. 6. P. ex. s'il était le gendre de celui dans l'affaire duquel il voulait témoigner, mais que sa femme fût morte.

mentionner le frère de la mère? Pour dire que le fils et le gendre du gendre du frère de sa mère sont considérés comme parents. De même, dès que le mari de la sœur est un parent, ne va-t-il pas de soi de défendre aussi le mari de la sœur du père, l'oncle par alliance? C'est pour dire que le fils et même le gendre du gendre du mari de la sœur du père est considéré comme parent. On indique aussi à part comme inapte le mari de la sœur de la mère, pour viser comme inaptes le fils et le gendre du gendre du mari de la sœur de sa mère. Mais n'a-t-on pas enseigné que « le beau-fils seul » est tenu pour inapte comme parent ? (N'est-ce pas à l'exclusion de la femme?) Or, dit Rab, si le gendre de la belle-mère est interdit comme parent, ne va-t-il pas sans dire d'envisager de même le mari de la belle-fille (du 1er mari) ? Non, il s'agit seulement d'interdire les beaux-fils ou gendres d'une femme par son mari actuel. Par le terme « beau-frère (ou belle-sœur) », on comprend aussi les fils ou gendres de celui-ci; selon une autre version, les fils et gendres ne sont pas compris. Toutefois, ces 2 avis ne se contredisent pas : le 1er se réfère aux fils ou gendres de la sœur de la femme ; le second se rapporte aux fils ou gendres par une autre femme. Comme Rab cherchait un domicile pour R. Ḥiya le grand, il passa par un endroit où il trouva R. Yoḥanan en train de se demander si l'expression de la Mischnâ « son beau-frère seul » exclut la femme, de sorte que la femme du beau-fils, et le mari de la belle-fille restent aptes à attester ? Ou dit-on qu'il y a similitude entre le mari et la femme, de sorte que cette parenté constitue l'interdit ? Cette dernière considération de similitude l'emporte (la restriction du mot *seul* ne s'étend qu'aux fils et gendres). R. Ḥisda demanda : est-ce que quelqu'un de la 3e génération peut attester dans une question concernant la femme de la 1re génération ? (Ou à l'inverse ?) Ainsi, Moïse aurait-il pu attester en ce qui concerne la femme de Pinhas ? Resch Lakisch répond : c'est admissible au grand besoin pour la 2e ou la 3e génération ; selon R. Yohanan, c'est admissible même librement lorsqu'on peut aussi recourir à d'autres témoins).

« Un témoin qui n'était plus parent du plaideur au moment de l'action qu'il certifie peut la juger ». Ainsi, le beau-frère de R. Houna eut un procès avec quelqu'un (lequel beau-frère, un moment son parent ou allié, ne l'était plus alors) ; il dit : tout ce que R. Houna prononcera dans ce procès, je l'accueillerai. R. Houna l'ayant entendu, le confirma, et ajouta : il est clair, comme la Mischnâ admet l'aptitude de la génération qui est au-dessus (de celui qui avait été le gendre d'un plaideur, mais qui ayant perdu sa femme n'est plus son allié), qu'elle l'admet aussi pour la génération d'au-dessous (pour le beau-frère qui est dans le même cas). R. Jérémie dit au nom de Rab : on adopte en règle l'avis de R. Juda (de ne pas laisser témoigner le gendre).

7 (8). L'ami et l'ennemi sont inaptes aussi à attester. L'ami est p. ex. le garçon d'honneur (l'ami de noces, qui est incapable de témoigner dans l'affaire du marié pendant les jours de la noce [1]) ; l'ennemi est celui qui ne lui a pas parlé depuis 3 jours par haine contre lui. Les autres doc-

1. Comme le Talmud l'explique ci-après.

teurs lui dirent : on ne soupçonne pas un israélite de faux témoignage pour cause d'amitié ou de haine[1].

R. Tablia ou R. Abina dit au nom de Rab : pendant les 7 jours de la noce le garçon d'honneur est un ami (inapte à témoigner).

8 (9). Pour s'assurer de l'exactitude des témoignages, on fait entrer les témoins dans une chambre à part; on leur fait comprendre la gravité d'un faux témoignage; on fait sortir tout le monde, on laisse seul le témoin le plus important, et on lui demande : « Comment sais-tu que cet homme doit de l'argent au demandeur ?» S'il répond qu'il l'a entendu dire à quelqu'un, ou bien que le défendeur le lui a raconté, son témoignage est nul[2], sauf si le témoin dit : Le défendeur a avoué devant nous devoir p. ex. 200 zouz.

Selon R. Yossé, au nom de R. Yoḥanan, si le témoin interrogé dit : « que le défendeur le lui a raconté », non comme simple récit, mais dans le but que sa présence serve à attester le fait, le témoignage sera valable. Voici comment on procède en justice : les juges sont assis, les plaideurs debout, et le demandeur a le premier la parole, comme il est dit (Exode, XXIV, 14) : *Celui qui a un procès s'approchera de vous.* On sait [3] que le demandeur est tenu de prouver le bien-fondé de sa réclamation, dit R. Qrispa au nom de R. Hanania b. Gamaliel, par l'expression « s'approchera de vous. »

R. Yohanan demanda [4] : pour le lévirat, lequel des 2 conjoints (au cas où chacun habite une localité différente) devra suivre l'autre ? Il semble que la femme doit suivre le mari, dit R. Eléazar, puisqu'il est écrit (Deutér. XXV, 7): *la belle-sœur se rendra à la porte.* Lorsque R. Yohanan entendit cette interprétation, il déclara que l'enseignement de R. Eléazar est parfait. R. Berakhia, R. Helbo et R. Aba disent au nom de R. Yanaï : le demandeur expose sa réclamation, le défendeur fait valoir les motifs de refus, puis le juge énonce la sentence arbitrale. R. Simon dit [5] : le juge doit d'abord répéter les arguments de chaque plaideur, comme il est dit (I Rois, III, 23) : *le roi dit : comme l'une prétend que le fils vivant est à elle et le mort à toi, etc.*

Lorsque R. Houna remarquait l'identité de termes de 2 témoignages, il poussait d'autant plus loin l'enquête dans l'interrogatoire, et il reconnaissait alors que les témoins étaient entendus pour témoigner à faux [6]. Il méprisait le juge qui demandait au plaideur s'il accepte le témoin unique opposé par l'adversaire; il faut laisser le plaideur arguer seul. Lorsque R. Houna reconnaissait l'innocence de quelqu'un, qui ne savait pas la faire valoir, il l'exposait pour lui, selon

1. Raschi ajoute : tout le monde cependant est d'accord qu'un ennemi ne peut pas être juge. 2. Il arrive souvent, dit Raschi, qu'on dit avoir des dettes pour ne pas être supposé riche. 3. Tossefta, ch. 6; Rabbba sur Nombres, ch. 5; Cf. B., tr. Baba qamma, fol. 46. 4. J., tr. Yebamoth, XII, 6 (t. VII, p. 175). 5. Rabba à Deutér., ch. 5; Midrasch sur les Psaumes, ch. 72. 6. Cf. ci-après, IV, 1.

ces mots (Prov. XXXI, 8) : *Ouvre ta bouche pour le muet* (aide-le). R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : apposter des témoins derrière la clôture (pour qu'ils confirment un aveu obtenu) ne sert à rien. Ainsi, quelqu'un accepta à dîner, ἄριστον, chez son prochain ; celui-ci à table réclama à l'invité une dette : je paierai, répondit le dernier. Une fois levés, il déclara ne rien devoir à son hôte. J'ai des témoins, dit celui-ci, de ton aveu de dette. Je n'ai dit vouloir payer, répondit l'invité, que pour ne pas troubler ton repas. La cause fut portée devant R. Amé, qui dit, selon l'avis de R. Yoḥanan : apposter des témoins derrière une clôture, en vue d'une confirmation d'aveu, ne sert à rien.

9 (10). On fait venir ensuite l'autre témoin, et on l'examine de la même façon. Si les deux témoignages s'accordent entre eux, les juges commencent à délibérer. Si 2 des 3 juges veulent l'acquitter et le 3e veut le condamner, il est acquitté ; si 2 veulent le condamner et le 3e veut l'acquitter, il est condamné. Si un juge veut le condamner, le deuxième veut l'acquitter, mais le troisième dit qu'il ne sait pas comment se prononcer, il faut adjoindre d'autres juges ; quand même il y aurait eu 5 juges d'abord, dont 2 seraient pour l'acquittement, 2 pour la condamnation, et le 5e ne saurait pas se prononcer, il y aurait lieu d'adjoindre d'autres juges.

—[1]. Il est écrit (Deutér. XXIV, 6) : *les pères ne doivent pas mourir à cause des fils, etc.* A quoi bon, après ces mots, est-il dit (ibid) : *Chacun sera mis à mort pour son propre méfait?* Ces mots veulent dire que les pères ne pourront être condamnés à mort sur le témoignage des fils, ni les fils d'après le témoignage du père ; d'où il résulte que les témoins ne doivent pas être proches parents des accusés. D'autre part, les témoins ne doivent pas non plus être parents entre eux ; car s'ils étaient admis quoique parents, il arriverait qu'en cas de conviction de faux de l'un d'eux, ce dernier ne serait pas de ce fait condamné à mort, sur le dire du 2e témoin son proche, à moins que celui-ci soit aussi convaincu de faux (il faut le double faux pour les condamner). De même, les témoins ne doivent pas non plus être proches parents des juges ; sans quoi, en cas de conviction de faux par les juges, ceux-ci seraient tenus de condamner à mort leurs parents (cruauté inadmissible). Enfin les juges ne doivent pas être parents entre eux, règle à déduire par comparaison : la Loi ordonne de condamner à mort le coupable, selon la déclaration des témoins et sur l'ordre prononcé par les juges ; comme les témoins ne doivent pas être proches parents entre eux, les juges ne devront pas l'être non plus. Par le verset précité on sait seulement que la parenté entre le père et le fils constitue un obstacle ; d'où le sait-on aussi pour d'autres degrés de parenté? On le déduit, répond R. Zeira, de ce qu'il est dit : ET *les fils etc.* Cette explication est juste, d'après R. Akiba (qui déduit les dites inaptitudes du verset précité) ; mais d'où le sait-

1. En tête est une page traduite tr. Yoma, VI, 1 (t. V, p. 230). Cf. tr. Schebouoth, IV, 1.

on d'après Ismaël? De ce qu'il est dit (Nombres XXXV, 24, 25) *la communauté le jugera la communauté le sauvera ;* le second terme (explétif) indique que nul de la communauté ne devra être un parent, soit de ceux qui frappent (jugent) soit de ceux qui sont frappés ; car, ajoute R. Yossé, si un tel parent était admis à agir ainsi il pourrait arriver qu'il y ait dans le tribunal des « vengeurs du sang » (parents du condamné), hypothèse inconciliable avec la prescription biblique « de juger entre celui qui a frappé et les vengeurs du sang[1] ». Donc, la parenté entre les juges et les accusés est interdite. Enfin, les témoins ne doivent pas être proches parents des accusés, en raison du parallélisme établi par la loi entre les témoins et les juges pour l'arrêt de mort : comme ces derniers ne doivent pas être parents des accusés, les autres ne devront non plus l'être.

« Par des gens aptes, non par les inaptes[2] », car il est dit (Lévit. V 1), *S'il ne le dit pas il en supportera la faute ;* celui dont le dire peut condamner le prochain à payer sera fautif, mais le témoin inapte dont le dire n'a pas de conséquence n'est pas fautif s'il s'abstient. « Par ceux aptes à attester devant le tribunal » aura lieu la prestation de serment, à l'exclusion d'un seul témoin, dont l'assertion n'a pas de conséquence légale. Est-ce à dire que le témoin à qui l'on a dit vouloir l'accepter à l'égal de deux [3] sera passible de sacrifice « s'il n'a pas dit » ce qu'il savait ? Non, parce qu'il est dit (ibid) : *s'il a vu ou s'il sait;* celui qui est apte légalement sera fautif « s'il ne dit pas », non le témoin isolé inapte également. « Ou sans que ce soit par devant le tribunal » *s'il ne le dit pas* » *il en supportera la faute*, au cas où l'attestation eût motivé la condamnation à payer, non en dehors du tribunal où l'attestation n'a pas cette conséquence. Pourquoi la double attestation entraîne-t-elle seule la faute, lorsque ce verset dit : *et s'il est témoin* (unique) ? La conjonction *et* implique la double présence des témoins ; c'est conforme a R. Ismaël qui dit : chaque fois que la Loi parle de témoin vaguement, elle comprend 2 témoins, à moins de spécifier quand un seul suffit. On trouve ainsi l'explication pourquoi R. Ismaël enseigne qu'en présence seulement de 2 témoins le serment sera imposé ; mais un seul témoin peut-il être passible de sacrifice pour faux serment de parole ? Certes non ; car on ne saurait dire qu'il y a lieu de lui adjoindre un autre afin d'entraîner l'obligation du sacrifice pour un tel serment (usité seulement en dehors de la justice). Peut-on appliquer une telle obligation à un proche parent, qui échappe comme tel au serment de témoignage? Devra-t-on se conformer à l'avis de R. Aba b. Samuel, disant que si le témoin jure savoir qu'un tel a remis un Mané à tel autre, assertion reconnue fausse, le serment relatif au passé est nul, par la raison que l'on ne saurait jurer quel sera l'avenir (et il est dispensé de sacrifice) ? Ou dira-t-on de suivre l'avis de Rab, que sans souci de l'avenir, il y a eu énonciation fausse devant être punie ? Ainsi il est dit[4] : « lorsqu'un propriétaire réclame son bœuf au dé-

1. V. Siffri, sestion *Mass'ë*, n° 160. 2. Selon les termes du tr. Schebouoth ibid. 3. Pouvant entraîner la condamnation. 4. Tr. Schebouoth, VIII, 3 fin ; B., ib. f. 49.

positaire (gratuit) et celui-ci répond ne pas savoir ce qu'est devenu l'animal, qui en réalité est mort, ou blessé, ou pris, ou perdu ; le propriétaire lui défère le serment, et le dépositaire lui répond : Amen (être disposé à le prêter), il en est dispensé». Or, dit Rab, le dépositaire sera «dispensé» du serment de dépôt (n'ayant pas causé un préjudice d'argent), mais non du serment de *parole*. (De même ici, le proche est-il coupable pour l'énoncé du serment de parole[1]?) R. Yohanan au contraire dit : puisque le dépositaire doit chercher à satisfaire le déposant lésé, il n'est pas condamné pour serment de parole (fausse). Selon Rab, ce dédommagement n'a-t-il pas lieu? Oui, le dépositaire doit se disculper en disant la vérité (comment la perte est survenue), sans dédommager le déposant pour le faux (pour le serment de parole, la culpabilité subsiste). R. Ismaël a enseigné : par l'expression «il supportera sa faute», on sait que le sacrifice est dû (et, de même, le proche est coupable du faux serment de parole). Comment selon lui (qui n'est pas partisan des déductions indirectes) sait-on que le témoin est passible en cas de négation seulement « par devant le tribunal» ? R. Ismaël apprend cette règle par comparaison entre le terme *dire* du verset précité et le même mot d'un autre verset (Deutér. XVII, 9) : comme dans ce dernier verset il s'agit seulement du tribunal , il en sera de même au verset précité, pour motiver la culpabilité. —[2].

Selon la Mischnâ, on n'écoute les dépositions des témoins que si elles coïncident. Selon R. Nathan, on écoute le premier ; et lorsqu'arrivera un second (fût-ce le lendemain), on l'écoutera. R. Jonathan, assis dans la salle d'étude, demanda s'il y a quelqu'un qui ait entendu confirmer l'avis précité de R. Nathan pour servir de règle? Il y a, dit R. Yossé b. Hanina, R. Simon b. Yaqim, qui le sait. Qu'il se lève alors, dit R. Jonathan (en forme d'ordination). Après cet acte, le Rabbi lui demanda : As-tu appris que l'avis de R. Nathan sert de règle? J'ai entendu, dit R. Simon b. Y., que R. Josué b. Qorha se conforme à l'avis de R. Nathan. Pour cela, je n'avais pas à m'informer[3]. On en conclut que R. Yossé b. Hanina a eu pour but, non de savoir l'avis de R. Simon b. Y. à ce sujet, mais de l'élever au doctorat comme un homme de grand mérite.

R. Hisda demanda : reçoit-on les témoignages en l'absence du plaideur ? Oui, dit R. Yossé au nom de R. Schabtaï ; seulement, on rédige l'énoncé du jugement motivé par cette attestation, pour qu'à son tour le condamné puisse en appeler le cas échéant (il n'en souffrira pas). Si un accusé appelé 3 fois par le tribunal ne s'est pas présenté, R. Josué b. Lévi dit d'écouter les témoins en l'absence de l'accusé et de lui signifier le jugement. Ainsi, Cahana en mourant laissa ses biens à R. Oschia (qui était en procès avec quelqu'un). R. Eléazar, chargé de juger la cause, accueillit les témoignages favorables à R. Oschia, en son absence, et lui donna gain de cause. En outre, le même Cahana ayant

1. Question résolue plus loin. 2. Suit une page traduite tr. Sôta, I, 1 (t. VII, p. 225). 3. Ceci va sans dire, car R. Josué b. Q. admet aussi que les témoins n'aient pas vu ensemble le fait qu'ils attestent.

laissé des livres à son légataire[1], R. Eléazar lui écrivit : les livres acquis en Palestine doivent y rester. Cependant, dit R. Nissi au nom de R. Eléazar, si l'on a écrit des livres avec l'idée préconçue de les faire sortir du pays, c'est permis. R. Hiya b. Aba demanda devant R. Yossé s'il est permis de les porter au dehors ? Est-ce pour un fait particulier que tu me consultes, dit R. Yossé? Non, dit R. Hiya ; c'est pour la règle. R. Zeira fut fâché de ce que R. Yossé ne lui dit pas qu'il s'agit d'un fait réel, préférant savoir de lui quelle est la règle (et, par dépit, il ne répondit pas). Comme R. Jérémie avait un procès avec quelqu'un, on accueillit les témoignages prononcés contre lui en son absence. Il fut condamné, et il se lamenta de ce que l'on avait reçu des attestations en l'absence du plaideur. R. Houna, R. Pinhas, R. Hiskia de Hiqouq ne se rendirent pas ce jour là au cours des études. Après avoir insisté, R. Houna entra auprès de R. Jérémie et le trouva se tourmentant pour savoir s'il est vrai que l'on accueille des témoignages contre un plaideur en son absence, ce dernier fût-il dans la même ville que les juges (qui n'auraient qu'à faire venir l'accusé). Oui, dit R. Houna, j'ai vu que les rabbins sont de cet avis.

10 (11). Quand la délibération est finie, on fait entrer les parties, et le plus grand (ou le plus âgé) des juges prononce le jugement, en disant: « toi, un tel, tu es acquitté » ; « toi, un tel, tu es condamné ». Le juge ne doit pas dire plus tard avoir voté pour l'acquittement, mais que les autres ont prononcé la culpabilité, car il est écrit : *tu ne seras pas médisant parmi ton peuple* (Lévitique, XIX, 16), et il est écrit aussi : *le médisant est celui qui révèle un secret* (Proverbes, XI, 13).

R. Yohanan dit: on contraint le juge (de la minorité), qui est d'avis de condamner l'accusé, à signer la déclaration d'innocence avec la majorité. Selon Resch Lakisch au contraire, celui qui le prononce coupable l'écrira, comme ceux qui l'absolvent l'écrivent aussi. Le texte de notre Mischnâ est opposé à cet avis, en disant : « le juge ne doit pas déclarer plus tard avoir voté pour l'acquittement, lorsque les autres ont prononcé la condamnation à la majorité, sous peine d'être un médisant ». Pourquoi R. Yohanan est-il d'avis de contraindre le juge de la minorité à signer l'avis conforme à la majorité ? Sans ce procédé, il serait à craindre que le juge se vante d'avoir voté l'acquittement d'un tel, tandis que les autres ne l'ont pas écouté. Resch Lakisch au contraire veut que chaque juge inscrive son avis, car le juge de la minorité peut avoir souci qu'un autre partageant son opinion vienne et la taxe d'erreur, s'il n'avait libellé son avis.

11 (12). Un individu condamné par un jugement peut apporter, quand il le veut, les documents qu'il trouve après la condamnation pour l'annuler et se faire juger de nouveau. Si on lui dit d'apporter tous ses documents et ses preuves d'aujourd'hui en 30 jours, il faut qu'il les apporte

1. Habitant hors de la Palestine.

avant le terme fixé ; après quoi, il ne pourra pas faire annuler la condamnation.

R. Simon b. Gamaliel dit : Ce n'est pas sa faute, s'il n'a pas pu les trouver avant le terme et s'il les a trouvés seulement après.

12 (13). Si on lui a dit d'amener des témoins, d'apporter des actes en sa faveur, et qu'il ait répondu n'avoir ni témoins, ni actes, et plus tard il apporte un acte ou amène des témoins, les actes et les témoins sont nuls (on les soupçonne de faux). R. Simon b. Gamaliel dit : Ce n'est pas sa faute s'il ne savait pas d'abord avoir les témoins et des actes, qu'il a trouvés seulement plus tard. S'il a dit qu'il n'a ni témoins ni actes, mais que se voyant condamné, il appelle les témoins, ou montre l'acte qu'il a dans sa ceinture (funda), les actes et les témoins sont nuls[1].

R. Oschia dit (répliquant à l'objection possible de considérer à l'égal du doute l'argument du défendeur qui demande plus d'un mois pour produire des preuves en sa faveur) : plus haut (§ 9), on dit en cas de doute d'augmenter le nombre des juges ; on le suppose possible, afin de garantir la délibération ; ici c'est impossible. Non, disent R. Yohanan et Resch Lakisch, il peut même s'agir ici de la possibilité d'augmenter le nombre ; mais il n'y a pas de doute sur le fond à juger (aussi le préopinant n'accorde pas de prolongation de temps pour produire les preuves).

R. Yohanan dit au nom de R. Oschia qu'il y a 3 *Amoraïm* (docteurs expliquant diversement l'avis de R. Simon b. Gamaliel). L'un dit : la preuve apportée n'importe quand sert à infirmer le jugement. Un autre dit : une preuve contraire fournie dans les 30 jours du jugement peut l'infirmer, non si elle a été fournie après ce laps de temps. Un troisième enfin dit : un argument fourni après coup n'a de valeur infirmative que lorsque celui qui le fournit peut prouver n'en avoir pas eu du tout connaissance auparavant. Mais n'est-il pas enseigné ensuite : « R. Simon b. Gamaliel dit : que fera celui qui, ignorant avoir des témoins en faveur de son assertion, les trouve plus tard, ou celui qui ignorant la preuve à fournir la trouve plus tard ? » (N'en résulte-t-il pas la faculté de pouvoir en tirer parti même après les trente jours ?) R. Ila et R. Zeira professent des avis divers quant à la prescription des arguments tardifs : l'un adopte comme limite l'annulation de ces arguments ; l'autre adopte pour limite la renonciation aux arguments. R. Lévi eut un procès avec quelqu'un au sujet de maisons, et ils plaidèrent devant R. Eléazar. Après le prononcé du jugement, la partie déboutée fournit des témoins en faveur de sa cause. R. Eléazar consulta à ce sujet R. Yohanan, qui lui dit : Aussi longtemps qu'un des plaideurs peut fournir des arguments, le jugement est annulé. De même, R. Abamakis eut un procès avec quelqu'un au sujet d'un moulin, et ils plaidèrent devant R. Eléazar. Après le prononcé du jugement,

1. Ils étaient là lorsqu'il a dit d'abord qu'il n'en avait pas : preuve qu'ils sont faux.

l'un fournit des témoins en faveur de sa cause. R. Eléazar consulta à ce sujet R. Yoḥanan qui lui dit : As-tu encore des doutes [1] à ce sujet ? Certes, aussi longtemps qu'un des plaideurs peut fournir des arguments, le jugement est annulé. A quoi bon deux faits semblables (pour la même théorie) ? Pour le fait de R. Lévi, le jugement n'avait pas encore été exécuté ; mais pour R. Eumakos, il l'était déjà. Faut-il que la confirmation judiciaire (légalisation) soit faite devant le tribunal (lorsque la signature des juges n'est pas bien connue) ? R. Oschia au nom de Samuel et R. Bania au nom du même émettent des avis divers : d'après l'un, l'acte sera confirmé par les signatures de deux témoins, ou de 2 juges : d'après l'autre, il sera confirmé même par la signature d'un témoin, ou d'un juge.

CHAPITRE IV.

1. Les procès d'argent exigent les mêmes examens minutieux et les mêmes enquêtes que ceux où il s'agit d'une peine capitale, selon ces mots (Lévit. XXIV, 22) : *un même jugement nous régira*. En quoi la procédure dans les procès d'argent diffère-t-elle de celle des affaires capitales ? Dans les procès d'argent, il suffit de 3 juges ; les procès où il s'agit d'une peine capitale en exigent 23.

Dans les affaires d'argent, la discussion des juges peut commencer par l'argument favorable ou défavorable au défendeur ; dans les affaires capitales, elle doit toujours commencer par l'argument favorable à l'accusé.

R. Yoḥanan dit : les sages n'exigent pas d'enquête pour les procès d'argent, et pour épargner l'argent des Israélites, a lieu la simple question : « comment sais-tu qu'un tel doit à un tel ? » R. Hiya b. Aba demanda devant R. Yossé : en fait, l'enquête est-elle exigible pour les procès d'argent ? Non, répondit R. Yossé, c'est conforme à l'avis de R. Yoḥanan, d'adresser la simple information sur l'existence de la dette en vue de garantir l'argent de chacun. Zeira b. Hinena au nom de R. Hanina et R. Juda expriment 2 opinions différentes à ce sujet. Le premier exige l'enquête, selon ces mots (Deutér. XIII, 15) : *tu t'informeras, tu examineras et demanderas bien ;* le second en dispense, d'après ces mots (ib. XVI, 20) : *Tu poursuivras la justice*, (simplement, sans examen). Ces versets ne se contredisent pourtant pas : Si tu vois le procès sujet à une fraude, il faut te livrer à une enquête pour atteindre la vérité ; si ce n'est pas nécessaire, énonce le jugement seul.

Lorsque R. Houna remarquait l'identité de termes de 2 témoignages, il

1. Ou : Es-tu bien de cet avis ? V. Fischer, ibid., p. 163, n. 10.

poussait d'autant plus loin l'enquête dans l'interrogatoire, et il reconnaissait alors que les témoins s'étaient entendus pour témoigner à faux[1].

Comment procède-t-on pour « commencer par l'argument favorable à l'accusé » en affaire de peine capitale? On dira p. ex. aux témoins d'expliquer comment un tel a pu assassiner. S'il en est ainsi, objecta R. Yossé, il pourrait arriver que la justice soit faussée ; car sur cette incitation du tribunal, le témoin pourrait déclarer qu'il y a un argument favorable à l'accusé, le second témoin viendrait le confirmer, et si par ces déclarations favorables les juges ont faussé le jugement, la culpabilité ne leur incombe-t-elle pas? Ceci n'est pas à craindre, et les témoins sont présumés ne pas mentir. R. Yoḥanan dit: celui qui ne sait pas juger une question de pureté ou d'impureté relative aux reptiles, en la retournant en tous sens jusqu'à cent fois, ne devra pas commencer par l'argument favorable. Voici un exemple d'argumentation au sujet des reptiles, dit R. Yanaï: puisque le serpent, qui par sa morsure tue bêtes et gens, est pourtant considéré comme pur à l'état de cadavre (ne propage pas d'impureté), de même une souris, dont le contact vivant n'est pas dangereux, devrait rester pure une fois crevée. On peut aussi arguer à l'inverse, puisque la souris non dangereuse propage l'impureté une fois crevée, à plus forte raison le serpent mort propage l'impureté. Par contre, objecta R. Pinḥas, on peut opposer l'exemple du scorpion qui tue et dont la charogne ne propage pas d'impureté. On trouve un enseignement disant: serpent, ou scorpion, c'est tout un (donc, rien n'est à conclure de là). Rabbi raconte que R. Meir avait un disciple fervent, εὐθικός, qui déclarait un reptile tantôt pur, tantôt impur, jusqu'à cent fois. C'est que, dit-on, ce disciple ne savait pas enseigner la vraie règle (il a dû tâtonner). R. Jacob b. Dasaï dit: ce disciple a été comme retranché de la Loi dès la proclamation au mont Sinaï.

2. Dans les affaires d'argent, la majorité d'une seule voix est toujours suffisante pour absoudre ou condamner; dans les affaires capitales, elle est suffisante pour acquitter, mais elle est insuffisante pour condamner, car il faut une majorité de deux voix pour condamner.

3. Dans les affaires d'argent s'il y a erreur, le jugement est annulé; dans les affaires capitales, il est annulé si l'on a condamné par erreur, mais il n'est pas annulé si l'on a acquitté par erreur.

4. Dans les affaires d'argent, les disciples eux-mêmes, qui ne sont pas juges mais qui assistent aux délibérations de leurs maîtres, peuvent donner leur opinion, soit en faveur du défendeur, soit contre lui; dans les affaires capitales ils peuvent donner leur opinion en faveur de l'accusé, mais non pas contre lui. Dans les affaires d'argent, chacun des juges peut changer d'opinion pendant la discussion; dans les affaires capitales, celui qui était d'abord pour la condamnation peut changer d'opinion, mais

1. Ci-dessus, III, 8 (9).

celui qui pensait d'abord devoir voter pour l'acquittement doit conserver son opinion.

R. Yanaï dit[1] : si la loi avait été donnée tranchée (sans hésitation possible), on n'eût pas pu se maintenir, selon ces mots (Exode, XXV,1) : *L'Éternel parla à Moïse.* Celui-ci lui dit : Maître de l'univers, fais-moi savoir la règle de doctrine. Dieu lui dit (ib. XXIII 2) : *D'après la majorité il faut pencher* (en cas de doute) ; ainsi naîtront les délibérations sur la Loi, 49 fois dans un sens, et autant à l'opposé ; puis, si les voix favorables sont en majorité, on absout l'accusé ; si les voix défavorables l'emportent, la culpabilité est prononcée. Le nombre 49 est compris dans le mot ודגלו[2] (6, 4, 3, 30, 6 = 49) ; et de même il est dit (Ps. XII, 7) : *Les paroles de l'Éternel sont pures, de l'argent affiné dans le creuset de la terre, purifié sept fois* sept (=49), et il est dit aussi (Cantique, I, 4) : *tes amours sont la droiture* (l'équilibre des voix par la majorité).

Si quelqu'un (§ 3) a été déclaré innocent par le tribunal, qu'il a quitté, puis on le trouve coupable, le ramènera-t-on aux juges ? Non, parce qu'il est dit (Exode XXIII,7) : *Ne tue pas le Juste*, celui qui est justifié. Si l'accusé quitte le tribunal étant condamné, puis on le trouve innocent, ne le ramènera-t-on pas ? Si, selon ces mots (ibid) : *Ne tue pas l'innocent.* Ce n'est pas à dire que l'homme justifié (à tort) ici-bas le sera aussi au ciel ; car il est écrit (ib.) : *Je ne justifierai pas le méchant.* Parfois, me dit R. Yossé, il n'y a pas de distinction entre la condamnation et l'acquittement, et même celui qui a été acquitté à tort sera ramené au tribunal. R. Amé demanda devant R. Yoḥanan : arrive-t-il aussi de refaire des jugements d'adultères (en raison des doutes possibles) ? Ton chiffon a été arraché, fut-il répondu[3].

Rabbi dit d'entendre ainsi la fin de la Mischnâ (§ 4) : lorsque les juges sont sur le point d'exprimer la sentence et de dire à un tel qu'il est innocent ou coupable, ils ne peuvent changer d'avis que pour passer de la condamnation à l'acquittement (après l'acquittement énoncé, il n'y a plus à y revenir) ; mais s'ils sont encore en train de délibérer, il n'en est pas ainsi (et l'on peut encore changer d'avis pour condamner l'accusé). R. Yossé b. Hanina au contraire dit d'appliquer la règle de la Mischnâ même à la délibération des juges (d'autoriser seulement le changement d'avis pour acquitter).

5. Dans les affaires d'argent, on commence le procès au jour et on peut le finir la nuit ; dans les affaires capitales, on commence et on finit le procès pendant le jour.

6. Dans les affaires d'argent, on peut finir le procès le même jour où on l'a commencé ; dans les affaires capitales, on peut prononcer l'acquittement le même jour, mais il faut ajourner la condamnation au len-

1. V. tr. Sofrim, ch. 16. 2. Le sens réel de ce terme, *et sa bannière* (Cant. II, 4), est détourné ici pour les besoins de l'exégèse. Voir Tanhouma, section Houqath ; Midrasch sur Psaume CXIX. 3. Ta question inutile a mis ton ignorance à nu.

demain, dans l'espoir de trouver peut-être, en attendant, un argument en faveur de l'accusé.

C'est pourquoi on ne juge pas une affaire capitale la veille du jour de Sabbath, ni la veille d'un jour de fête[1].

7. Dans les affaires d'argent, et dans celles de pureté ou d'impureté, le plus grand des juges dit d'abord son opinion ; dans les affaires capitales, on commence au contraire par le plus petit[2].

Dans les affaires d'argent, tout le monde peut juger ; dans les affaires capitales, les juges ne peuvent être que Cohanim, ou Lévites, ou d'autres enfants d'Israël d'une naissance tellement irréprochable, que leurs filles puissent épouser des Cohanim .

On sait qu'en affaire d'argent (§ 5) «on peut finir le procès même la nuit », car il est dit (Exode, XVIII, 22) : *ils jugeront le peuple en tout temps*. Peut-être ce verset se réfère-t-il seulement au passé, au fait d'un jugement commencé ? En effet, dit R. Samuel b. Isaac, voici comment il faut rectifier la Mischnâ : si par erreur un jugement a eu lieu la nuit (même commencé), il est valable, en raison des mots « ils jugeront le peuple, en tout temps »; c'est une explication très appropriée [3].

On a enseigné (§ 6) : le témoin ne devra fournir aucune explication favorable ou défavorable à l'accusé [4], puisqu'il est dit (Nombres, XXXV, 30): *un seul témoin n'attestera pas contre quelqu'un en vue de la mort*, en ce sens que si quelqu'un va être condamné, le témoin ne doit plus intervenir d'une façon quelconque, ni en bien, ni en mal. C'est du reste logique, dit Resch Lakisch (sans recourir à ce verset) ; il peut arriver que, par crainte d'une condamnation, on retourne les arguments, pour qu'il ne s'ensuive pas la mort. Pourquoi condamne-t-on (en cas de peine capitale) dès le lendemain, en 2 jours successifs (sans commencer une veille de fête) ? Or, R. Hiskia ou R. Hiya dit au nom de R. Abahou [5] : il est interdit de juger les questions d'argent la veille du sabbat. Mais notre Mischnâ n'est-elle pas opposée à cet avis en disant : « pour les questions capitales, on prononce le même jour la sentence si c'est l'acquittement, et le lendemain si c'est une condamnation ; voilà pourquoi on ne la prononce ni la veille d'un sabbat ni la veille d'une fête ». N'en résulte-t-il pas que, pour une question d'argent c'est permis? De même R. Hiya a dit que l'on juge les ques ions d'argent la veille du sabbat, non les questions capitales ? Voici la distinction à établir : R. Abahou vise la règle rabbinique (qui interdit même de juger les questions d'argent), tandis que notre Mischnâ vise le fait

1. Raschi dit : si l'accusé est condamné, on ne pourra pas l'exécuter le samedi ni le jour de fête, et on ne peut pas non plus faire attendre l'accusé trop longtemps pour ne pas le faire souffrir ; il faut, au contraire, pouvoir exécuter le coupable aussitôt que le jugement est fini. 2. On craint, selon Raschi, si le plus grand dit d'abord son opinion, qui est pour la condamnation, que les autres n'y adhèrent par respect pour lui. 3. Cf. ci-après, VI, 1 fin. 4. Tossefta, ch. 9. 5. J., tr. Kethouboth, I, 7 (t. VIII, p. 3).

(applicable aux questions capitales seules). Donc ne peut-on pas commencer le jugement la veille du sabbat, l'achever (le prononcer) le sabbat, et exécuter le condamné plus tard, après l'issue du sabbat ? Cet ajournement est impossible ; ce serait aggraver la peine de ne pas exécuter de suite le condamné. Mais, objecta Resch Lakisch, pourquoi ne pas le juger même le jour du sabbat, prononcer la sentence et l'exécuter en ce jour, par corrélation avec le culte divin ? Puisqu'on n'a pas égard au culte pour lequel on enfreint le repos sabbatique, et le devoir de l'exécution par justice est applicable même au cohen en fonction, selon ces mots (Exode, XXI, 14): *de mon autel tu l'enlèveras pour le faire mourir ;* à plus forte raison devrait-on, pour une exécution capitale, enfreindre le sabbat, que le culte domine ? R. Ila répond au nom de R. Yanaï que le tribunal ne juge pas le jour du sabbat, en raison de ce qu'il est dit d'une part (ib. XXXV, 3) : *dans toutes vos demeures*, et d'autre part (Nombres, XXXV, 19) : *ces préceptes seront pour vous une règle de justice, dans vos générations, en toutes vos demeures ;* de l'identité de termes, on conclut à l'analogie du sens, et la défense sabbatique du premier verset se reporte au tribunal.

Rabbi justifie le procédé de «commencer par le plus petit» (§ 7), par ces mots (Exode, XXIII, 2) : *tu ne prononceras pas dans une contestation ;* or, en lisant ce dernier mot Rab (pour *Rib*, sans I), on y voit le sens de ne pas répondre après le *maître*, mais avant lui. R. Yossé b. Ḥanina au contraire déduit du même verset qu'il ne faut pas répondre avant *le maître*, mais après lui (il l'applique à la procédure dans les affaires d'argent). Rab dit (comme Rabbi) que, ne pouvant pas discuter l'avis du maître, on ne doit pas prononcer après lui, y eût-il cent juges. Tel est l'avis de R. Pinḥas. R. Hilqia au nom de R. Simon dit que R. Yoḥanan et Resch Lakisch sont en désaccord à ce sujet: d'après l'un, nos usages en justice ressemblent aux leurs (les païens aussi commencent par l'avis du plus petit) ; d'après l'autre, il n'y a pas d'analogie d'usages (les nôtres se font en vertu d'un texte). D'après le 1er avis, disant que la priorité d'avis du plus petit provient de l'analogie des usages, on s'explique les exemples suivants : *Juda dit, etc.* (Genèse, XXXVII, 26), et *Memoukhan dit* (Esther, I 26) ; mais d'après l'avis opposé, comment les ex pliquer ? Ces ver sets indiquent seulement que l'on approuva l'Intervention de Juda (dans la vente de Joseph), ou celle de Memoukhan (devant Assuérus). — D'où sait-on que dans une affaire capitale on doit commencer par prendre l'avis du plus petit? Samuel l'ancien a enseigné[1] devant R. Aha de le déduire de ces mots (I Sam. XXV, 13): *David dit à ses hommes de ceindre chacun l'épée*, ensuite seulement le roi se ceignit aussi, puis on prit place pour juger Nabal. R. Téma b. Papias dit au nom de R. Oschia; même pour une déclaration d'inaptitude dans une famille, on commence par prendre l'avis du plus petit.

«Dans les affaires d'argent, est-il dit, tout le monde peut juger.» Selon R.

1. Ci-dessus, II, 3.

Juda, même les bâtards le peuvent. R. Juda énonce un autre allégement, on n'est pas scrupuleux en fait de vin de libation (et si l'on ne craint pas qu'un mauvais usage ait été fait, il sera permis de boire le vin étranger). Il est écrit (Exode, XXIII, 6): *Ne fais pas pencher le droit de ton prochain indigent s'il a un procès ;* de ce dernier terme restrictif on conclut qu'on ne saurait le condamner sur un seul témoignage, mais celui-ci suffit pour faire lapider un bœuf dangereux[1]. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : c'est le seul point (celui de ce bœuf) des distinctions qui existent entre les questions d'argent et celles des peines capitales, où l'on ait recours au tribunal de 23. Quel est le nombre de ces distinctions ? Elles s'élèvent, selon le texte de la Mischnâ, à 9. R. Hiya a enseigné qu'il y en a 11, en ajoutant les 2 suivantes : l'eunuque et celui qui n'a pas d'enfant sont aptes à juger des affaires d'argent, non des affaires capitales (ils sont présumés non enclins à la pitié). R. Abahou ajoute au nom de R. Yoḥanan : celui qui a moins de 20 ans et celui qui n'a pas les signes de puberté (duo pilos) sont aptes à juger les questions d'argent, non les affaires capitales, et il peut aussi siéger au tribunal de 23 juges, qui prononce la lapidation du bœuf dangereux. R. Yossé b. Hanina compte 13 distinctions, savoir (outre les 12 déjà énumérées) une dernière en plus, que l'on juge 2 affaires d'argent en un jour, non 2 questions capitales[2]. R. Abin dit : même une adultère et son complice (du même crime) ne seront pas jugés le même jour.

8 (9). Les membres du Sanhédrin siégaient en demi-cercle, pour qu'ils puissent se voir l'un l'autre. 2 Scribes se tiennent devant eux, l'un à droite l'autre à gauche, et ils inscrivent les opinions et les motifs de ceux qui condamnent et de ceux qui acquittent. R. Juda dit qu'il faut 3 scribes, dont l'un pour ceux qui condamnent, l'autre pour ceux qui acquittent, et le troisième pour les deux catégories ensemble.

(10). Devant les juges[3], se trouvent trois séries de disciples (chacune de 23 membres), dont chacune reconnaît sa place. S'il y a une vacance, elle est remplie par un de la 1re série, dont la place est aussitôt occupée par un membre de la 2e série, et la place de celui-ci est prise par un de la 3e série. Pour la vacance de la 3e série, on choisit une personne en dehors des séries ; celle-ci ne siège pas toujours à la place laissée vacante par le membre de la 3e série qui est arrivé à la 2e, mais elle occupe la place qui est conforme à ses mérites.

R. Aba b. Yassa dit au nom de R. Yohanan[4] : on emploie 2 fois (Nombres, XVI, 21, et XVIII, 10) le mot *Assemblée*, représentant chacun dix[5]. — Quant au mode de « remplir la vacance produite », il est justifié par cette sentence

1. Quoique, pour le reste, on le traite comme une affaire d'argent. 2. Ci-après, VII, 6. 3. Pour les affaires capitales, ils siègent au nombre de 23. 4. V. J., tr. Berakhoth, VII, 3 (t. I, p. 133) ; ci-dessus, I, 4 (6). 5. En ajoutant des juges pour départager les voix on arrive à 23.

de la Mischnâ [1], qui dit : Mieux vaut être à la queue des lions qu'en tête des renards. L'on ne pourra pas se plaindre d'avoir été d'abord en premier, puis des derniers, en supposant le proverbe renversé : Sois en tête des renards, non à la queue des lions ; il faudra suivre l'ordre indiqué ici, de pourvoir à la vacance par un disciple de la 1re série, de remplacer celui-ci par un de la 2e, etc.

9 (11). Pour signaler la gravité du témoignage en affaire capitale, on fait entrer les témoins et on leur demande s'ils n'admettent pas l'existence du crime par probabilité, ou par ouï dire, ou pour l'avoir entendu rapporter par un homme qui mérite confiance. On leur dit encore : Peut-être ne saviez-vous pas que nous allons soumettre votre déposition à un examen minutieux.

Sachez qu'il y a une grande différence entre un procès d'argent et une affaire capitale ; dans le premier, on peut réparer la faute par une compensation pécuniaire ; dans la dernière, on est responsable du sang de l'accusé et de celui de ses descendants. Ainsi de Caïn, assassin d'Abel, il est dit (Genèse, IV, 10) : *la voix « des sangs » de ton frère crie vers moi de la terre ;* le terme *des sangs* (au pluriel) vise ses descendants ; selon une autre explication, son sang a été répandu sur le bois et la pierre.

C'est pourquoi Dieu créa Adam seul (dont les descendants remplissent le monde entier), pour nous faire voir que celui qui sauve un seul être humain sauve un monde entier, et que celui qui perd un homme doit être assimilé à celui qui perd tout un monde. Ce fait que Dieu créa un seul homme eut pour but aussi de montrer que tous les hommes sont frères, et d'empêcher que personne ne pût se croire supérieur à un individu d'une autre nation, qui aurait été le descendant d'un autre père Adam. Ce fait peut encore servir de réfutation contre la doctrine des hérétiques qui admettent plusieurs divinités.

(13). Ceci montre la toute puissance du Roi des rois, très saint : les souverains font frapper dans un seul moule une grande quantité de pièces de monnaie qui se ressemblent toutes entre elles ; tandis que le Souverain suprême, le Saint bénit soit-il, a fait dans le moule d'Adam tous les hommes de la terre, et personne n'est semblable à l'autre. Aussi chacun doit se dire que le monde entier a été créé pour lui [2].

Cependant vous, témoins, vous ne devez pas non plus vous taire, car celui qui a vu commettre un crime et ne le dit pas devant le tribunal,

1. Tr. Aboth, IV, 20. 2. Selon Raschi, puisque l'on peut avoir une aussi nombreuse postérité qu'Adam, attachant une si haute importance à sa personne, n ne voudra pas se perdre par un seul crime.

est coupable, selon le verset (Lévitique,V, 1) : *s'il est témoin du fait qu'il a vu ou qu'il connaît, etc.* N'ayez pas peur non plus de la grande responsabilité du sang de l'accusé, car il est écrit : *Si les méchants périssent, c'est une allégresse* (Proverbes, XI, 10).

Voici en quoi consiste la probabilité : Ne dites pas avoir vu l'homme une épée à la main entrer dans une ruine après quelqu'un, l'avoir suivi et y avoir trouvé un homme assassiné, puis l'accusé sortant ayant à la main l'épée encore rouge de sang. Ainsi, R. Simon b. Schetah s'écria un jour[1] : je le jure par mon salut, j'ai vu un tel poursuivre un autre qui entrait dans une ruine ; j'ai suivi le persécuteur, j'ai vu devant moi un homme tué, puis l'assassin sortait ayant encore à la main l'épée teinte de sang. Je lui ai dit : sur mon âme, tu dois être le meurtrier ; mais je n'y puis rien, et ton sang n'est pas à ma discrétion (faute d'une attestation directe). Aussi, Celui qui connaît les pensées de chacun punira cet homme. Avant de sortir, il fut mordu par un serpent, et mourut.

« Adam a été créé seul, », afin que les familles ne se querellent pas ensemble (sous prétexte de supériorité), et cette réflexion se conçoit par à fortiori : si les enfants d'un même père se querellent parfois, à plus forte raison en sera-t-il de même des fils de 2 pères. Selon une autre explication, s'il n'y avait pas unité d'origine, les justes pourraient prétendre être les fils d'un homme juste et reprocher aux impies leur origine. — « Ceci montre la toute-puissance du Roi des rois : à l'opposé des monnaies, les hommes formés dans le moule d'Adam ne se ressemblent pas[2]. » Ainsi, il est dit (Job, XXXVIII, 14) : *Elle change comme l'argile peut changer d'empreintes ;* et Dieu a donné à chacun un autre visage, πρόσωπον, afin qu'il ne puisse arriver à personne de s'emparer (sous le couvert de l'inconnu) de la femme de son prochain, ou de son champ. On a enseigné : Dieu a varié 3 objets dans l'homme, le visage, la pensée, et la voix. Le visage, pour le motif sus-énoncé (d'éviter des confusions) ; la pensée, afin d'éviter les vols (qui pourraient se produire si l'un connaissait la pensée de l'autre) ; la voix, pour éviter des unions illégitimes (la nuit). R. Isaac dit : même les figues ou le froment d'un champ ne ressemblent pas à ceux d'un autre champ[3]. L'homme a été créé le vendredi, afin qu'il commence la vie par une pratique religieuse (la sanctification du sabbat). Selon une autre explication, il a été le dernier être créé, par comparaison avec un roi qui donne un grand festin, invite des hôtes ; de même, il est dit (Prov. IX, 1) : *La sagesse bâtit sa maison,* qualification applicable à Dieu[4], qui a ainsi construit le monde, selon ces mots (ib. III, 19) : *L'Éternel a fondé la terre avec sagesse.* Puis il est dit (ibid. IX, 1) : *Elle a taillé ses 7 colonnes ;* ceci vise les 7 jours de la création. *Elle a apprêté sa viande, elle a préparé son vin* (ib. 2), allusion aux mers, aux cours d'eaux et à tous les besoins de l'univers. *Elle a appelé ses servantes etc., disant : que celui qui est simple*

1. Cf. ci-après, VI, 5. 2. Cf. Aboth de R. Nathan, ch. 4. 3. Afin que le premier venu ne puisse pas y prétendre. 4. Rabba à Lévit., ch. 11.

se retire ici (ib. 3, 4), allusion à la conduite d'Adam et Ève. — « Les témoins ne doivent pas se taire ni omettre de dire ce qu'ils ont vu », selon ces mots (I Rois, XXII,36) : *la voix d'une proclamation passa au camp*. Or, que signifie le mot הרנה de ce verset? C'est εἰρήνη[1], paix. De même il est dit (II Chron. XX, 21) : *En sortant devant l'armée*, puis : *rendez grâce à Dieu*, afin d'indiquer par là que la chute des impies n'est pas un sujet de joie devant l'Eternel[2].

CHAPITRE V

1. On examine le témoin par 7 enquêtes, savoir : dans quel septennaire (agricole) d'années, il a vu le crime, quelle année de ce septennaire, quel mois de l'année, quel jour du mois, quel jour de la semaine, à quelle heure de la journée, en quel lieu. R. Yossé dit : on demande seulement le jour, l'heure, le lieu. On lui dit : reconnaissez-vous que cet homme a commis le crime ? L'avez-vous averti de ne pas le faire[3] ? S'il s'agit de l'accusation d'idolâtrie, on demandera : qui a-t-il adoré et par quoi?

Parmi les questions posées au témoin à titre d'enquête, on n'énumère pas le jubilé, car c'est un fait qui n'arrive guère (d'attester au bout d'un jubilé, ou 50 ans, un acte accompli au jubilé précédent). On trouve pourtant un enseignement disant que, selon R. Simon b. Yohaï, on s'enquiert aussi du jubilé. Il est admis qu'il s'agit là d'une époque (l'an 50) où un jubilé cesse et un autre recommence (la question alors a lieu d'être). D'où sait-on qu'il faut 7 enquêtes? On le sait, enseigna Samuel l'ancien devant R. Aḥa, de ce qu'il est dit (Deutér. XIII, 15) : *tu t'informeras, tu examineras, tu demanderas bien, et voici, c'est vrai, exact* (verset dont le nombre des mots, en hébreu, est de 7). Non, dit R. Aḥa, il ne faut pas lire tous les mots de ce verset pour atteindre ce nombre, mais le décomposer ainsi : « tu t'informeras, examineras, et demanderas bien», soit 4 termes ; puis, cet autre verset (ib. XVII, 4) : *si on te le dit tu l'entendras et tu demanderas bien*, soit 3 termes (= 7) ; la répétition de ce dernier terme *bien*, vise la comparaison du fait, disposant qu'en tous cas il faut l'audition, l'information, l'enquête, l'examen et la demande. R. Isaac objecta (contre le nombre précité) : n'arrive-t-il pas parfois de ne pas en user, si p. ex. on prend un assassin de Tibériade, en disant : nous venons de voir la victime et le meurtrier ? Or, en un tel cas, y a-t-il lieu de se livrer aux 7 enquêtes ? Issi l'explique ainsi : aussi longtemps que les témoins peuvent être convaincus de faux à ce sujet, on n'exécute pas l'accusé (l'enquête pourra être suivie, à titre de contrôle).

1. V. Brüll, *Jahrbücher*, t. I, p. 134, n. 8 ; supplém. au *Maguid*, an VI, nº 38, p. 303. 2. En réalité, Dieu change le sort des méchants ; il ne s'en réjouit pas, mais leur pardonne. 3. Ces 2 dern. questions n'entraînent pas la conséquence e l'examen, de condamner à mort le témoin convaincu de faux.

En demandant au témoin « s'il reconnaît l'accusé », devra-t-il aussi dire s'il s'agit d'un païen ou d'un israélite? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'a dit R. Yoḥanan : si la victime a succombé entre Tibériade et Cippori, il y a présomption que le criminel est israélite (inutile donc de demander). — « L'avez-vous averti ? » D'où sait-on que ce devoir existe (en allusion biblique) ? D'abord, on peut le savoir, dit R. Samuel b. Naḥman au nom de R. Jonathan [1], de ce qu'il est écrit (Lévit. XX, 17): *si un homme épouse sa sœur*, etc., *c'est un inceste ;* or, dit R. Aboun, la Bible insiste sur cette défense pour ne pas laisser supposer le contraire, en raison de ce que Caïn et Abel épousèrent (par exception) leurs œurs. Aussi, le texte a-t-il ici le mot (à double entente) חסד, *inceste*, mot qui d'ordinaire signifie *grâce ;* en effet, c'était une grâce spéciale, accordée par le créateur aux premiers humains, de s'unir ainsi pour peupler le monde. Voilà pourquoi il est dit (Ps. LXXXIX, 3) : le monde sera bâti par *Hésed*, la *grâce* (de l'avertissement). Ensuite, R. Simon b. Yanaï enseigne de déduire le devoir d'avertir le criminel, à l'aide de ces mots (Deutér. XVII, 6) : *sur la déclaration de 2 témoins le mort mourra ;* la redondance de cette dernière expression vise le devoir du témoin d'avertir le criminel à quelle peine il s'expose. On a enseigné que R. Juda b. R. Ilaï explique ces mots (Exode, XXI, 14) : *si quelqu'un agissant avec préméditation contre son prochain le tue par ruse ;* celle-ci vise la peine capitale dont le témoin doit faire part au meurtrier.

Certes, si le crime comporte le mode le plus grave de pénalité capitale, et le criminel n'a été averti que de la pénalité la moins grave, le fait est nul : le criminel peut arguer que s'il avait connu la gravité, il ne se serait pas exposé à la peine. Mais si la pénalité est en réalité peu grave, et le criminel a été averti qu'il commet un délit très grave, quelle sera la règle? Selon l'avis de R. Juda b. R. Ilaï, que la *ruse* consiste à avertir le témoin de la peine capitale qu'il encourt, l'avis, quoiqu'exagéré, produit son effet. Si l'homme avisé se tait [2], ou si après avoir été avisé il se contente de hocher la tête, dirait-il même qu'il le sait, il sera acquitté, jusqu'à ce qu'il dise vouloir accomplir le crime malgré tout. Si l'on voit un individu sur le point de verser le sang, on lui dira que c'est un crime, et la Loi a dit (Genèse, IX, 6) : *Celui qui verse le sang de l'homme, par l'homme son sang sera versé.* Bien qu'il dise le savoir, il sera acquitté, à moins qu'il dise vouloir agir ainsi pour être puni. Si l'on voit un homme profaner le sabbat, on lui dit : Sache que c'est aujourd'hui le Sabbat, et la Loi dit (Exode, XXXI, 14): *Celui qui le profane sera mis à mort*, bien qu'il réponde le savoir, il sera acquitté, à moins qu'il dise vouloir agir ainsi pour être puni. R. Hiya b. Gamda demanda : à quel titre punit-on le ramasseur de bois le samedi ? Est-ce pour l'avoir coupé, ou cueilli ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce verset (Nombres, XV, 32) : *Des enfants d'Israël étant au désert trouvèrent, etc.*[3]; donc, dès lors, ils

1. Tr. Yebamoth, XI, 1 (t. VII, p. 155) ; ci-après, IX, 1 ; Siffri, sect. Qedoschim, ch. 10, § 11. 2. Tossefta, ch. 11. 3. Siffri, sections Emor et Schlah.

trouvèrent que l'homme arrachait le bois (et il fut condamné pour ce fait). Pourquoi, demanda R. Hiya b. Gamda, le condamne-t-on à la lapidation (pénalité dont le criminel n'avait pu être avisé) ? On réfute cette objection à l'aide de ce qu'il est dit: on sait qu'il était condamné à mort, sans savoir le mode de pénalité; or, on a enseigné [1] que R. Hiya explique ces mots (Lévit. XXIV, 32): *Fais sortir le blasphémateur hors des camps*, et cette pénalité (quoique non prévue) était la lapidation. — « On lui demandera : Qui a-t-il adoré ? » Peor ou Mercure (Mercurius) ? « Et par quoi ? » Faut-il les cérémonies usuelles aux idoles, ou le mode du culte divin ? On peut le savoir de ce qu'il est dit : Un jour, 2 témoins vinrent dire qu'ils ont vu un tel adorer une idole, sans savoir si c'est Peor ou Mercure (malgré cela, l'idolâtre a été condamné) ; en réalité, on juge l'accusé sur ces 2 attestations (incomplètes), et dès que par l'une on le reconnaît innocent, il sera acquitté.

2. Plus on questionne les témoins, mieux cela vaut. Un jour, les témoins dirent devant R. Zacaï avoir vu un crime commis sous un figuier [2], il leur adressa des questions concernant les queues des figues. Entre les enquêtes et les examens, il y a des différences: si le témoin ne sait pas répondre aux premières, son témoignage est nul [3]. Mais si un témoin, ou même tous les deux, ne savent pas répondre aux questions appelées examens, le témoignage est valable. Si sur une question quelconque les témoins se contredisent, le témoignage est nul [4].

3. Si un témoin dit que l'acte incriminé a eu lieu le 2e jour du mois et l'autre dit le 3e jour, le témoignage est valable, car il est possible que l'un d'eux ne sache pas si le mois précédent était plein ou non (de 29 ou 30 jours) ; mais si l'un dit que l'action a eu lieu le 3e jour du mois, et l'autre dit le 5e, le témoignage est nul. Si un témoin dit que l'action a eu lieu à 2 heures et l'autre dit à 3 heures, le témoignage est valable (on peut se tromper d'une heure) ; mais si l'un dit à 3 heures, et l'autre dit à 5 heures, le témoignage est nul. R. Juda dit qu'il est valable (selon lui, on peut se tromper de 2 heures). Si l'un dit à 5 heures et l'autre dit à 7 heures [5], le témoignage est nul, car on ne peut pas confondre l'heure où le soleil est à l'ouest avec l'heure où il est à l'est. — [6].

4. Après avoir bien questionné le 1er témoin, on fait entrer le 2e et on lui adresse les mêmes questions; si les réponses sont conformes à celles du premier, on délibère en commençant par des réflexions favorables à

1. Torath Cohanim, ibid. 2. V. Derenbourg, p. 278. 3. S'il ignore quand et où l'acte a eu lieu, il ne peut pas être démenti par un alibi. 4. La Guemara sur ce § est traduite tr. Nazir, III, 7 (t. IX, p. 117). 5. Autrement dit : à 11 h. du matin, et l'autre dit : 1 h. après midi. 6. La Guemara de ce § est traduite tr. Pesahim, I, 4 (t. V, p. 9).

l'accusé. Si l'un des témoins dit : «J'ai un argument favorable à l'accusé», on ne l'écoute pas[1]. Si l'un des disciples veut produire un argument contraire à l'accusé, on ne l'écoute pas[2]. Mais si un disciple veut dire un argument favorable à l'accusé, on lui donne une place parmi les juges où il restera toute la journée, et si son argument est admissible, on l'accepte ; si l'accusé même veut parler en sa faveur, on l'écoute, pourvu que l'argument soit admissible.

On a enseigné [3] : si par la délibération on le reconnaît innocent, on le libère aussitôt ; mais si le tribunal croit devoir le condamner, il faut ajourner le jugement au lendemain ; en attendant, les juges forment de petits groupes pour discuter entre eux, ils mangent peu, ne boivent pas de vin toute la jounée ; ils méditent toute la nuit sur le procès. Le lendemain matin ils retournent au tribunal ; les desservants des synagogues font l'appel de chaque nom, et chacun répond : je l'ai acquitté, ou : je l'ai condamné, et je maintiens mon opinion. Celui qui condamnait la veille peut changer d'avis et acquitter le lendemain ; mais celui qui la veille acquittait ne peut plus condamner, et on lui dira d'étudier encore la cause. On a enseigné : si l'un des juges s'est trompé (a oublié son vote) et il était pour l'acquittement, les greffiers le lui rappelleront ; au cas opposé, où il condamnait, ils lui diront d'étudier d'abord la cause. Pourquoi écrit-on, dit R. Ila, l'avis. et le motif de celui qui acquitte ? En raison de la mise par écrit de l'avis du juge qui condamne ; au cas où il oublie le lendemain ses raisons et donne une autre, on pourra lui préciser ce qu'il a argué, et comme il faut en deux jours successifs avoir le même motif, on aboutira peut-être à une modification, puis à l'aquittement. R. Yossé b. R.Aboun dit : en vue du juge même qui acquitte, le procès-verbal est utile (pour qu'il n'y ait pas double emploi du motif de l'un avec ceux d'autres juges).

5. Si par la délibération on reconnaît l'accusé innocent, on le libère aussitôt ; mais si le tribunal croit devoir le condamner, il faut ajourner le jugement au lendemain. En attendant, les juges forment de petits groupes pour discuter entre eux (en dehors du tribunal, chez eux ou dans la rue) ; ils mangent peu, et ils ne boivent pas de vin de toute la journée, ils méditent toute la nuit sur le procès. Le lendemain matin ils reviennent au tribunal ; s'ils conservent leurs opinions, ils disent chacun : j'ai acquitté ou j'ai condamné hier, et je maintiens mon idée. Celui qui condamnait la veille peut changer d'opinion pour acquitter le lendemain, mais celui qui acquittait la veille ne peut plus condamner. Si les juges se trompent en un point, les scribes qui ont écrit la veille leurs opinions et leurs motifs les leur rappellent. Si à la fin on trouve des motifs d'acquitter, on acquitte l'accusé ; sinon, on passe au vote.

1. Encore moins, dit Raschi, si l'argument est défavorable. 2. Il ne compte pas comme juge. 3. Tossefta, ch. 9.

(6). Si des 23 juges, 12 l'acquittent et 11 condamnent, l'accusé est acquitté, à la majorité d'une voix. Si 12 condamnent et 11 acquittent, ne pouvant pas condamner avec une majorité d'une voix, on s'adjoint d'autres juges ; il le faut aussi au cas où 11 condamnent, 11 acquittent, et le 23e ne peut pas se décider, ou si même 22 acquittent ou condamnent, et le dernier dit qu'il ne sait pas quelle opinion adopter [1].

(7). Combien de juges faut-il s'adjoindre? D'abord 2 juges [2].

Si l'un condamne et l'autre acquitte (nombre encore insuffisant), il faut s'adjoindre d'autres, jusqu'à 70 juges. S'il y eu a alors 36 qui acquittent et 35 qui condamnent on acquitte l'accusé. Si 36 condamnent et 35 acquittent, les juges discutent entre eux la question, jusqu'à ce que l'un de ceux qui condamnent change d'opinion pour voter l'acquittement.

On a enseigné [3]: si l'un des disciples dit vouloir présenter un avis favorable à l'accusé, on lui fera bon accueil et on l'enverra siéger au milieu des juges ; si l'accusé veut faire valoir un argument en sa propre faveur, on l'écoute; mais s'il dit vouloir se condamner, on le fera taire en l'apostrophant avec blâme. Le témoin ne devra produire ni argument favorable, ni défavorable; selon R. Yossé b. R. Juda, le témoin pourra donner un avis favorable, non défavorable. Or, d'après ce dernier, si un témoin est favorable et le second le confirme, leur fera-t-on le même honneur de siéger? Sera-ce le 1er, ou le 2e, ou tous deux? Non, d'après ce qu'a dit R. Yohanan : si l'accusé même trouve un argument pour se disculper, on ne le nomme pas pour cela juge: il en est de même du témoin, qui ne peut pas être en même temps juge. En fait de procès d'argent, on dira de bien peser le jugement, et le plus important des juges l'énoncera. — On a enseigné [4]: le supplément de juges a lieu pour le cas où après le partage des voix, dont les uns étaient pour acquittement et l'un ne savait pas se décider, les derniers sont dans le même cas, on prononce le jugement par 3 voix. R. Ila au contraire dit: du moment qu'il a fallu ajouter quatre juges pour se prononcer, sur lesquels l'un est indécis, on se trouve comme en présence de trois juges (c'est insuffisant, et l'on en ajoutera encore d'autres). R. Yossé dit que l'on peut l'apprendre de ce qu'il est dit [5] : 1° Lorsque 3 juges ont prononcé une sentence et que l'un d'eux meurt, la signature des 2 survivants suffit s'ils ont soin d'écrire qu'ils n'ont signé qu'à deux, mais qu'ils étaient 3 pour prononcer le jugement (ce qui est l'essentiel). En effet, dit R. Hagaï, la Mischnâ semble l'indiquer en disant: « Les juges ou les témoins (dont 2 suffisent) signaient au bas de l'acte. » Mais peut-on apprendre de l'acte judiciaire du *prosbol* les règles à observer en droit? On

1. Ce juge ne compte pas, et on ne peut pas rendre un jugement dans une affaire capitale à moins de 23 juges. 2. Si à l'aide d'eux on obtient une majorité d'une voix pour acquitter ou de 2 voix pour condamner, on rend le jugement.
3. Tossefta, ch. 9. 4. Ib., ch. 6. 5. J., tr. Schebiith, X, 4 (t. II, p. 429-30).

a trouvé un enseignement disant quelles sont les régles à déduire du formulaire de cet acte : Si un débiteur n'a pas de terre, mais ses créanciers en possèdent une, il peut se référer à eux pour rédiger l'acte. — Si « l'un de ceux qui condamnent » ne change pas d'avis, R. Yohanan acquitte l'accusé ; Resch Lakisch le condamne. L'accusé, dit R. Yohanan, reste dans la présomption d'acquitté. Pourquoi, en cas de partage, discuter la question ? Pour que l'on ne suppose pas le jugement énoncé par négligence (mais mûrement délibéré).

CHAPITRE VI.

1. Quand l'accusé est condamné à être lapidé, on le conduit au lieu désigné à cet effet, loin du tribunal, comme il est dit (Lévit. XXIV, 14) : *Fais sortir le blasphémateur hors du camp.* Un homme se tenait à la porte du tribunal avec un drapeau à la main ; un homme à cheval se trouvait à une distance telle qu'il pût voir le drapeau agité. Si quelqu'un du tribunal disait avoir trouvé un argument favorable à l'accusé, celui qui se tenait à la porte agitait son drapeau, et l'homme à cheval courait arrêter l'exécution. Si l'accusé lui-même disait avoir trouvé un argument en sa faveur, on le ramenait au tribunal, pour examiner cet argument ; on le ramenait même 4 à 5 fois, pourvu que ce soit un argument réel.

2. Si, après avoir reconduit le condamné au tribunal on trouve qu'il doit être acquitté, on l'acquitte ; sinon, on le reconduit au supplice. On proclame devant lui : « Un tel, fils d'un tel, va au supplice pour tel ou tel crime ; tels et tels sont les témoins. Si quelqu'un connaît un argument en faveur du condamné, qu'il vienne le dire. » —[1].

La Mischnâ, disant que toute lapidation (y compris celle d'un idolâtre) a lieu au dehors, se réfère à l'avis de Rabbi, ou à celui des autres sages au sujet d'une ville consacrée aux païens. Or, on a enseigné [2] que l'expression *tes portes* (Deuter. XVII, 2) est diversement interprétée : Selon Rabbi, à la *porte* où l'on trouve l'homme commettant le crime d'idolâtrie, on le lapidera on ne saurait le supposer autrement, ni croire qu'il faut exécuter ce coupable à la porte où il a été jugé (celle du tribunal ; car le terme *tes portes*, exprimé pour l'idolâtre (ibid.) et le même terme usité pour la procédure de la lapidation (ib. 5) prouvent leur corrélation, et pour tous deux il s'agit du lieu où le crime a été vu (trouvé). Selon les autres sages au contraire, à la *porte* du lieu du jugement, on lapidera le coupable ; on ne saurait supposer l'inverse, d'exécuter le coupable à l'endroit où le crime a été découvert, car à deux reprises

1. La Guemara du § 2 est traduite au tr. Baba qamma, IV, 8. 2. Tossefta, ch. 10; Cf. J., tr. Kethouboth, IV, 5; B., ib., f. 45.

le texte emploie l'expression *tes portes*, et comme la 2e s'applique certes au lieu du jugement, la 1re sera applicable au même sens. — R. Yoḥanan dit: à la 1re proposition de défense faite par le condamné, on le ramènera au tribunal, sans souci de la valeur de l'argument; mais après l'avoir déjà ramené, on recommencera seulement si l'argument qu'il présente a une valeur; sans cela, non ; quant à la règle mischnique, elle est applicable aux derniers arguments du condamné, qui doivent être valables pour être considérés. Ḥiskia demanda : puisque le condamné a tant de latitude, ne faut-il pas interpréter même le silence du condamné qui va au supplice, et dire que s'il ne se taisait pas, il pourrait produire un argument en sa faveur ? R. Yoḥanan, l'entendant, s'écria : voilà une question d'âne (s'il ne dit rien, il n'a pas d'argument à faire valoir); mais voici comment on peut poser la question : Si le condamné prétend avoir un argument en sa faveur, puis il se tait, faut-il admettre que s'il ne s'était pas tu, il eût fait valoir un argument en sa faveur (et d'office le juger à nouveau)? Cet avis est bien formulé (mais non résolu).

3. A la distance d'environ 10 coudées du lieu du supplice, on dit au condamné de se confesser ; car tous les suppliciés se confessent, et celui qui se confesse aura sa part dans le monde futur. Ainsi, on trouve que Josué (VII, 29) dit à Akhan : « Mon fils, attribue la gloire à l'Éternel Dieu d'Israël et rends-lui grâce ; dis-moi donc ce que tu as fait; ne me cache rien. Akhan répondit à Josué et dit: je l'avoue, j'ai péché envers l'Éternel Dieu d'Israël, j'ai agi de telle et telle façon. » Et d'où sait-on que la confession lui valut le pardon ? De ce qu'il est dit (ib. 25) : *Josué lui répondit : pourquoi nous as-tu troublés ? l'Éternel te troublera aujourd'hui ;* en ce jour, tu seras troublé, mais non dans la vie future. S'il ne sait pas se confesser, on lui conseille de dire : « Que ma mort soit l'expiation de tous mes péchés. » R. Juda dit: Si l'accusé est convaincu de son innocence, il peut dire : « Que ma mort soit l'expiation de tous mes péchés, à l'exception de celui pour lequel on m'a condamné. » Mais les autres docteurs objectent à R. Juda que tous les condamnés en diraient autant pour se disculper et pour accuser les témoins et les juges.

On trouve que lorsqu'Akhan usa en prévaricateur des objets mis en anathème, Josué prit d'abord sa défense devant l'Éternel et dit : Maître de l'univers, fais-moi connaître le coupable. Non, répondit le Très-Saint, je ne dénonce aucune créature ; ce serait de la calomnie ; mais va, place Israël par tribus, et jette sur elles des sorts [1] ; aussitôt je te le ferai trouver. Ainsi, il est écrit (ib. 19) : *Josué se leva de grand matin, plaça Israël par tribus, et Akhan b. Karmi b. Zarah, de la tribu de Juda, fut désigné au sort.* Akhan dit à Josué : quoi, tu veux me prendre à cause du sort ! Dans toute la génération présente, il n'y a d'hommes pieux que toi et Pinḥas ; or, jetez le sort entre vous deux,

1. Cf. J., tr. Yôma, IV, 1.

et évidemment (πάντως) l'un de vous en sortira. En outre, tu n'as succédé à ton maître Moïse que depuis 30 ou 40 jours, et déjà tu oublies son enseignement disant (Deutér. XVII, 6) : *Sur l'assertion de deux témoins le condamné sera mis à mort*, et tu commences par le tromper dans la procédure. A ce moment, Josué inspiré par l'Esprit-Saint prévit qu'il devrait partager la Palestine entre les Israélites par la voie du sort. Aussi, est-il dit (Josué, XVIII, 10): *Josué leur jeta le sort*. On pouvait supposer alors que l'on dira du mal des sorts. En outre, si le sort était aussitôt appliqué, tout Israël pouvait prétendre que si on l'applique à une question de peine capitale (comme au cas d'Akhan), il en sera à plus forte raison de même pour les procès d'argent ; si au contraire on l'annule au présent cas, tous diront encore qu'à plus forte raison on l'annulera pour les procès d'argent. Aussi, dès lors Josué commença à s'entendre par douceur avec Akhan [1], l'adjura par le dieu d'Israël, et lui dit : « Mon fils, rends hommage au Dieu d'Israël. Akhan répondit à Josué, en disant: «je l'avoue», c'est-à-dire c'est vrai, «j'ai péché envers l'Éternel Dieu d'Israël ». Quoi, s'écria Josué, je ne te demande qu'un aveu (sur la prévarication), et tu reconnais 2 délits. En effet, dit Akhan, j'ai prévariqué en usant de l'anathème de Midian et de celui de Jéricho. R. Tanhouma dit qu'Akhan prévariqua de 4 anathèmes: celui de Kanaan, roi d'Arad, celui de Sihon et Og, celui de Midian et celui de Jéricho. Et d'où sait-on que la confession lui valut le pardon? De ce qu'il est dit (I Chron. II, 6) : *Les fils de Zerah furent Zimri, Etan, etc.* Or, dit R. Josué b. Levi, le mot Zimri vise Akhan, qui avait d'aussi mauvaises mœurs que Zimri. R. Samuel b. Nahman dit : Akhan est aussi désigné par le mot Héman[2] du même verset, puisqu'Akhan dit : je l'avoue, j'ai péché. *En tout cinq*, est-il dit. A quoi bon énoncer ce nombre ? C'est pour indiquer que tous 5, y compris Akhan, seront égaux à participer au monde futur. Un jour, un condamné marchant au supplice fut invité à se confesser, en demandant l'absolution de ses fautes : « Que ma mort, dit-il, serve à expier tous mes péchés, sauf le crime que l'on m'impute maintenant ; si je l'ai commis, qu'il ne me soit pas pardonné, et que le tribunal d'Israël en soit innocenté. » Lorsque ces mots furent rapportés aux juges, ils pleurèrent et dirent : Nous ne pouvons pas infirmer notre jugement, car ce serait sans fin ; mais que le sang de cet homme (s'il est innocent) retombe sur les témoins, cause de sa mort. R. Juda b. Tabai dit : je voudrais être aussi sûr de voir la consolation [3] (de mon peuple) que je le suis d'avoir fait exécuter un faux témoin, pour décourager les sadducéens qui, interprétant l'expression *âme pour âme* (Exode, XX, 13), disent qu'il ne fallait mettre à mort les imposteurs que lorsque le condamné avait été déjà éxécuté. Mais Simeon b. Schetah lui dit : aussi bien je voudrais voir la consolation (de mon peuple) comme je suis sûr que tu as versé un sang innocent, puisque les sages ont arrêté que les deux témoins, pour être mis à mort, ou flagellés, doivent avoir été convaincus d'imposture. Depuis ce temps, Juda b. Tabaï

1. V. Rabba à Nombres, ch. 23. 2. Ce mot signifie : dire vrai (confesser).
3. Manière de jurer. V. ci-dessus, IV, 11.

résolut de ne plus prendre aucune décision qu'en présence de Simeon b.Schetah. Les mains de ce docteur étaient chaudes (promptes à réprimer le mal). Une bande de mauvaises gens dit : Concertons-nous, et portons témoignage contre son fils, pour le faire condamner à mort. La déposition fut faite et la condamnation à la peine capitale prononcée. Au moment où l'exécution dut avoir lieu, ces gens dirent : Maître, nous sommes des imposteurs. Le père voulut faire ramener son fils ; celui-ci répliqua : « Mon père ! si tu veux produire le salut d'Israël passe sur mon corps, et sacrifie-moi [1]. » Un jour, un homme pieux étant en route vit 2 hommes avoir des relations contre nature avec une chienne. Ceux-ci se dirent : nous savons que cet homme très estimé, dès qu'il témoignera contre nous, sera cru, et notre maître David nous fera périr ; prenons donc les devants, allons témoigner contre lui en l'accusant de notre crime : ce qui fut fait. Il fut condamné à mort ; ainsi dit le Psalmiste (XXI, 21) : *Arrache au glaive ma vie, et à la patte du chien mon être unique*. Le *glaive* est une allusion à celui qui frappa Ouria et le *chien* vise l'accusation fausse par laquelle l'homme pieux périt [2]. R. Juda b. Pazi se rendant à la salle d'étude vit 2 hommes ayant ensemble des relations contre nature. Maître, lui dirent-ils, songe que tu es seul, et nous sommes deux, tais-toi.

4. Arrivé à la distance de 4 coudées du lieu du supplice, on déshabille le condamné ; si c'est un homme, on le couvre par devant ; si c'est une femme, on la couvre par devant et par derrière ; tel est l'avis de R. Juda. Les autres docteurs disent qu'on ne déshabille pas les femmes condamnées.

5. Le lieu de la lapidation a une élévation double de la hauteur d'homme. Un des témoins jette le condamné par terre, de façon à ce qu'il tombe sur le dos, non sur le ventre. S'il est mort par la chute, on ne lui fait plus rien ; sinon, l'autre témoin lui jette une pierre sur le cœur ; s'il n'est pas encore mort, tous les assistants l'achèvent par des pierres ; car il est écrit (Deuter. XVII, 7) : *La main des témoins sera la première sur lui* pour *le faire mourir ; ensuite la main de tout le peuple.*

Est-ce que R. Juda (§ 4) ne se contredit pas lui-même ? Ailleurs il dit [3] : « Si la femme a de beaux cheveux, on ne doit pas les défaire » (lors de l'épreuve), tandis qu'ici il ne craint pas de la dénuder ? Ici, il s'agit d'une femme allant au supplice (on ne craint pas qu'elle suscite des idées lubriques), tandis qu'ailleurs si elle sort pure de l'épreuve, on craint que les adolescents des Cohanim ne regardent la femme dénudée avec convoitise. Les autres sages ne se contredisent-ils pas ? Ils disent ici « de ne pas dénuder la femme condamnée »,

1. M. Derenbourg, ibid., p. 106, traduit : « Si tu désires remporter la victoire, que je sois le marchepied », et il ajoute : Que signifie la réponse du fils ? — Nous avons suivi le sens adopté par Graetz, Geschichte, t. III (2e éd.), p. 476 ; Cf. Monatschrift, I, 414 ; Vérité israélite, 1861, V, pp. 71-2. 2. David prie Dieu de ne lui faire encourir aucune de ces responsabilités. 3. J., tr. Sôta, I, 5.

tandis qu'ailleurs ils le permettent? Ici, en vertu du principe *Aime ton prochain comme toi-même* (Lévit. XIX, 28), on choisit pour la condamnée la mort la plus douce (sans lui ajouter la honte) ; tandis qu'au sujet de l'adultère il s'agit précisément de la rendre honteuse, selon ces mots (Ezéchiel, XXIII, 48): *toutes les femmes seront punies* (moralisées par l'exemple).

On a enseigné (§ 5) : à la double élévation de hauteur d'homme, on ajoute celle du condamné à renverser, qui jeté en bas tombe d'une élévation égale à 5 hauteurs. Ici, il est dit qu'en ajoutant la hauteur du condamné on arrive à un total de 5, tandis qu'au sujet du dommage pouvant résulter d'une fosse ouverte[1], on dit qu'il y a danger de mort à une profondeur de dix palmes? Il y a une grande différence entre la chute de celui qui tombe sciemment et celle de l'homme qui tombe sans le savoir (ce dernier est en danger à une petite distance). R. Jonathan b. Ḥali, R. Abdomé petit-fils de R. Tobi, dit au nom de R. Oschia : ceux qui renversent le bœuf à l'abattoir avec force ne craignant pas de lui briser un membre (le bœuf en ce cas résiste, et sa chute est sans danger). Au temps de R. Pinḥas, on fit tomber ainsi un bœuf : par votre vie, dit-il (je vous en prie), défaites le lien pour que l'on puisse voir s'il n'a aucun membre rompu ; aussitôt l'animal se leva et s'enfuit. R. Pinḥas s'écria : Béni soit Celui qui a choisi les sages et leurs paroles disant que ceux qui renversent le bœuf à l'abattoir avec force ne craignent pas de lui briser un membre. On sait qu'il faut lapider le condamné, de ce qu'il est dit (Exode, XIX, 13): *sera lapidé*, et il faut le pousser, comme il est dit (ibid.) : *il sera lancé*, dernière expression redoublée, afin d'indiquer qu'il faut pousser le coupable 2 fois.

6 (7). Tous ceux qui sont lapidés seront pendus après la mort, selon R. Eliézer. Les autres docteurs disent : on ne pend que les condamnés pour blasphème, ou pour idolâtrie. On pend un homme la face vers le monde ; la femme pendue a la face contre le gibet ; c'est l'opinion de R. Eliézer. Les autres docteurs disent : les femmes ne sont pas pendues du tout.

(8). R. Eliézer leur objecta le fait de Simon b. Schatah, qui a fait pendre des femmes à Ascalon ; mais ils lui répondirent : C'était une exception, puisqu'il en a condamné et fait exécuter 80 le même jour, et qu'il ne faut pas juger 2 accusés le même jour.

Quel est le motif de R. Eliézer ? Comme le blasphémateur, après être lapidé doit être pendu, de même on pendra tous les condamnés à la lapidation. Les autres sages au contraire disent : la Bible prescrit la pendaison pour le blasphémateur seul, par ce qu'il touche à la question essentielle du culte (à la croyance en Dieu) ; aussi cette nouvelle pénalité est seulement applicable aux criminels de cet ordre (soit l'idolâtre outre le blasphémeur) — [2].

1. Tr. Baba qamma, V, 6. 2. Tout le reste du § est traduit tr. Haghiga, II 2 (t. VI, p. 278).

7(9). Voici la manière de pendre le supplicié : On enfonce une poutre dans la terre; de cette poutre sort un bois comme une branche; on met alors les deux mains du supplicié l'une sur l'autre, et on le pend (par les mains). R. Yossé dit : La poutre n'est pas enfoncée, elle est debout et inclinée, de sorte que son extrémité supérieure s'appuie sur une paroi, et on pend le supplicié, comme les bouchers pendent les animaux. Il faut descendre le supplicié du gibet aussitôt que la nuit arrive sous peine de contrevenir à la défense exprimée ainsi (Deutéron. XXI, 23) : *tu ne laisseras pas séjourner son cadavre sur le gibet, mais tu auras soin de l'enterrer le même jour ; car un pendu est une chose offensante pour Dieu.* On veut dire par là : puisqu'un tel a été pendu pour avoir blasphémé Dieu, il se trouverait qu'on laisse profaner le nom divin.

8. R. Meir dit : lorsque l'homme souffre (en punition de ses péchés), comment s'exprime la providence ? La tête me pèse ; mes bras me semblent trop lourds ! Si l'omniscient, partout présent, se désole de ce que le sang des impies est versé, à plus forte raison il déplore le sang des justes.

On a enseigné [1] que R. Eliézer b. Jacob dit (§ 7) : La profanation du nom divin est un crime plus grave que celui de le blasphémer (et entraîne un long séjour sur le gibet), et d'autre part, le blasphéme comporte une aggravation de plus que le fait de profaner (puisqu'elle suscite la double pénalité de la lapidation et pendaison). Or, de celui qui blasphéme il est dit (ibid.) : *tu ne laisseras pas séjourner son cadavre sur le gibet ;* tandis que du profanateur (comme des fils de Saül) il est dit (II Sam. XXI, 10) : *Repça fille d'Aia prit le sac et l'étendit sur le roc, depuis le commencement de la moisson, jusqu'a ce que l'eau (de la pluie) se répandit sur eux ;* donc ils restèrent pendus du 16 Nissan au 17 Mar ḥeschwan (époque de la pluie). — [2].

Dans notre version de la Mischnâ (§ 8), il est dit : «... me pèse » ; selon une autre version, il est dit : « je suis léger [3] ». Au fond, ces 2 versions ne sont pas en opposition entre elles : le terme usité ici a vraiment en vue la légereté (en ce sens : je ne suis pas léger, et le sujet *me pèse*) : l'autre version vise en réalité (par euphémisme) une charge. Aussi l'interprétation de la Mischnâ (§ 7) au sujet de la pendaison du blasphémateur n'émane pas de R. Meir, puisqu'il est dit (au contraire) : pour le blasphémateur, qu'on laisse séjourner, on transgresse une défense négative.

9. Du reste, il ne faut pas même laisser un simple mort toute la nuit sans l'enterrer, à moins qu'on ne retarde l'enterrement pour préparer les objets nécéssaires, tels que bière et linceul. Le supplicié n'est pas enterré dans le caveau de sa famille; le tribunal avait deux cimetières

1. V. tr. Qiddouschin, IV, 1. 2. Le reste du § est traduit au même tr., ib. (t. IX, p. 278). 3. En décomposant le mot קלני du texte en 2 mots.

publics, un pour les condammés à avoir le cou coupé, où a être étranglés, et l'autre pour les condannés à être lapidés ou brûlés[1]. —

10. Quand la chair a disparu, ou enlève les os pour les enterrer dans le caveau de la famille. Les parents (du supplicié) viennent saluer les juges et les témoins, pour montrer qu'ils ne leur en veulent pas et qu'ils reconnaissent la justesse du jugement. Ils ne faisaient pas les cérémonies de deuil, mais ils s'abstenaient des choses dont s'abstient un *ônen* (le parent d'un mort ordinaire) avant l'enterrement, par suite de son chagrin tout intime.

On a enseigné[2] : il est permis de recueillir les ossements de ses parents, afin de les ensevelir, c'est une satisfaction pour le fils. En principe, on les enterrait dans des cavités sous l'eau. Une fois la chair dissoute, on recueillait les ossements et on les enterrait dans des localités élevées. Ce jour, les parents étaient en deuil, mais le lendemain, ils étaient joyeux, pour indiquer que le défunt désormais jugé repose en paix. — En outre, les parents du supplicié l'enterraient à part, les gens lapidés au milieu des brûlés, et les décapités au milieu des étranglés. Aussi David dit (Ps. XXVI, 9): *Que mon âme ne s'unisse pas aux pécheurs, ni ma vie avec les gens sanguinaires*, c-à-d. les gens devant être lapidés et être brûlés, par allusion aux gens devant être décapités ou étranglés. R. Abahou eut le malheur de perdre un jour un enfant. R. Yona et R. Yossé allèrent le consoler, et par respect pour sa douleur ne s'occupèrent pas de sujet légal. Si ces rabbins le veulent bien, leur dit-il, qu'ils exposent un sujet de doctrine. A notre maître il appartient de prendre la parole, dirent-ils. Il dit alors : si pour le gouvernement d'en bas (humain), où se trouve le faux, le mensonge, la duplicité, la réticence, la corruption, l'inconstance de l'être du jour qui le lendemain n'est plus, il est dit : « les parents du supplicié viennent saluer les juges et les témoins, pour montrer qu'ils ne leur en veulent pas et qu'ils reconnaissent la justesse du jugement », à bien plus forte raison nous devons accepter la justice émanant du tribunal d'en haut, où il n'y a ni faux, ni mensonge, ni duplicité, ni réticence, ni corruption, de celui qui vit et subsiste à tout jamais. Aussi est-il dit (Deuter. XIII, 18) : *Qu'il te prenne en pitié et te dédommage en te multipliant, comme il l'a juré à tes ancêtres*[3].

1. La Guemara de ce § est traduite au tr. Pesahim, VIII, 8 (t. V p. 132).
2. Tr. Moed Qaton, I, 5 (t. V, p. 309). 3. Cf. ci-dessus, tr. Baba qamma, VIII, 7.

NOTES SUPPLÉMENTAIRES

T. IX, p. p. 152-3, tr. *Nazir*, ch. VI, § 8. Déja, en tête de ce volume, l'Avant-Propos signale le « Manuel de jurisprudence Musulmane selon le rite Chafii » comme devant fournir des éléments intéressants de comparaison avec la jurisprudence rabbinique. Voici, à titre de spécimen, deux extraits du livre LX (t. III, p. p. 306 à 310) :

« Les sacrifices. Section I. La *Sonnah* a introduit les sacrifices qui ne sont obligatoires que pour celui qui se les est imposés comme un devoir. La *Sonnah* prescrit en outre à celui qui va immoler une victime le 10e jour du mois de Dsou l'Ḥodjah de ne se couper, ni les cheveux, ni les ongles, avant d'avoir terminé cet acte de dévotion, et de se charger de la besogne en personne, ou du moins d'y être présent. On ne saurait immoler en guise de sacrifice d'autres animaux que des chameaux, des bœufs et du menu bétail ; en outre, il est de rigueur d'immoler des chameaux ayant atteint leur 6e année, des bœufs et des boucs ayant atteint leur 3e, et des moutons ayant atteint leur 2e année. Il importe peu que l'animal soit mâle ou femelle, ou châtré. Quoiqu'un chameau ou un bœuf suffise pour sept personnes, et une tête de menu bétail pour une seule personne, il est toutefois préférable d'immoler un chameau pour son propre compte ; un bœuf tient le 2e rang ; un mouton, le 3e, et un bouc le dernier rang. Sept têtes de menu bétail sont préférables à un chameau. Il est recommandable d'immoler une seule tête de menu bétail pour son propre compte, plutôt que de se réunir à d'autres pour le sacrifice d'un chameau. L'animal sacrifié doit être exempt de défauts portant préjudice à la quantité ou à la qualité de la chair ; on ne peut prendre un animal maigre, attaqué de la rage, ayant une oreille ou un œil de moins, boiteux, malade, ou manifestement galeux ; mais rien ne s'oppose à ce que l'on immole un animal n'étant que peu atteint de l'un de ces vices physiques, ou ayant perdu ses cornes, ou ayant les oreilles fendues, déchirées, ou percées.

« L'acte d'immolation doit être accompagné de l'intention, à moins qu'il ne s'agisse d'une victime certaine et déterminée, ou qu'on ait prononcé au préalable les paroles « cet animal servira à mon sacrifice ». Celui qui n'immole point en personne, peut formuler son intention tout aussi bien au moment qu'il donne l'animal à son mandataire, qu'au moment où celui-ci procède à l'immolation...

« Section II. La *Sonnah* a encore introduit l'usage du sacrifice à l'occasion du premier rasement opéré sur la tête d'un enfant. Ce sacrifice consiste dans deux *shahs* pour un garçon, et dans une *shah* pour une fille ; il est bien entendu que la victime doit être soumise aux prescriptions précitées quant à l'âge,

l'absence de vices physiques, et la faculté d'en manger, ou d'en donner la chair à d'autres personnes.

« La *Sonnah* exige spécialement pour ce sacrifice :

1° De cuire la victime, sans en briser les os.

2° De l'immoler le 7e jour de la naissance de l'enfant.

3° De donner ce même jour un prénom à l'enfant.

4° De raser la tête de l'enfant après l'immolation, et de donner aux pau vres le poids de ses cheveux en or ou argent.

5° De prononcer le premier appel à la prière dans l'oreille de l'enfant immédiatement après sa naissance.

6° De lui frotter le palais avec des dattes ».

T. X, p. 253. Pour ajouter (si c'est nécessaire) à l'argumentation du Talmud qui justifie les paroles de Léa à son mari, reportons-nous à une œuvre d'il y a environ 30 ans. Répondant à des attaques contre les doctrines du Talmud lancées par feu L. Veuillot dans l'*Univers* (catholique) du 20 décembre 1858, le vénérable grand Rabbin S. Klein, de pieuse mémoire, expose en ces termes l'histoire des relations de Jacob et de Léa (dans son travail : *le Judaïsme, ou la vérité sur le Talmud*, p. 102) :

« Il y a quelque chose qui doit surprendre le chrétien aussi bien que l'Israélite, c'est d'entendre Léa, cette sainte femme, à laquelle la Providence semble prendre un intérêt spécial, qui a eu le sort glorieux d'être la mère de David, de Salomon, et de celui encore qui d'après les Prophètes, doit un jour mettre fin au règne de l'erreur, de l'ignorance et de toutes les mauvaises passions, — il est surprenant, disons-nous, d'entendre cette Léa, qui d'après la tradition était prophétesse, dire à Jacob : *Ad me intrabis, quia mercede conduxi te, pro mandragoris filii mei.* Ces paroles blessent à la fois, la convenance, la décence et la pudeur. Cependant, ce langage, dont la crudité nous révolte, s'il est l'expression de la passion, cesse d'être blâmable s'il a été dicté par le devoir. Il est innocenté, il est même relevé et sanctifié par la pieuse intention qui l'a inspiré. Or, il y a une tradition en Israël que l'intention de Léa était tellement pieuse, sa conduite avait tellement plu à Dieu, qu'il manifesta son approbation et contribua ainsi à la naissance d'Issakhar, en faisant prendre à la monture de Jacob la direction de la tente de Léa. Les rabbins ont rattaché cette légende au mot hébreu HOU (ipse), qui est superflu dans cette phrase, et ils disent : *Ipse causa fuit cur Jacob dormiverit cum ea* (passage de Raschi sur Genèse, XXX, 10). »

T. X. p. 84-9 C'est à l'aide de parallèles choisis dans les jurisprudences comparables à celle du Talmud, p. ex. en Orient ou dans l'antiquité sémitique, que l'on peut trouver des points de repère capables d'expliquer nos textes. A ce titre reproduisons un extrait d'un travail de M. E. Revillout, intitulé : « Un fermage du temps d'Amasis et l'état de la propriété à cette époque » (*Revue archéologique* 1885, 3e série, t. VI, pp. 257-272) :

« Dans le droit égyptien antique, comme dans l'ancien droit juif (copié sur le Code de Ramsès II) et actuellement dans plusieurs droits de l'Orient, la propriété des maisons, des meubles, des bestiaux et des esclaves est beaucoup plus complètement dans la main de l'individu que celle des terres cultivables, appartenant à la communauté représentée par le roi, les castes ou les tribus. C'est pour cela que du temps de la commission d'Égypte, comme du temps d'Amasis ou des Ptolémées, alors même que la quasi-propriété avait été accordée aux occupants, la location des terres faite par eux à d'autres était toujours annuelle, tandis que la location des maisons et terrains de ville se faisait pour divers termes dépassant ordinairement l'année courante. C'est pour cela aussi que, si dans l'époque pharaonique classique nous trouvons de nombreuses notions de ventes d'esclaves et d'objets mobiliers, nous ne voyons au contraire aucune trace de vente de terres arables. Les formules de la mancipation égyptienne, comme celle de la mancipation romaine, semblent s'être appliquées d'abord aux biens meubles. Chez les romains, la chose paraît bien évidente. L'objet était livré matériellement : de là l'usage sacramentel de l'airain et de la balance dans la mancipation *per æs et libram*, et quand elle fut appliquée aux biens fonciers, celui de le motte de terre solennellement livrée. En Égypte, comme à Rome, ce contrat était en apparance unilatéral : une seule partie parlait. Le *quirite*, dont le droit reposait sur la force brutale symbolisée par la lance, — sur l'occupation, — mettait lui-même la main sur ce qu'il venait d'acquérir et en prenait verbalement possession ; tandis que chez les égyptiens c'était le vendeur qui déclarait céder. D'une part : « Je dis cette chose mienne, et je l'ai achetée par cet airain et cette balance ». D'autre part : « Tu m'as donné, et mon cœur en est satisfait, l'argent de cette chose »...

« Voilà la physionomie générale de la mancipation égyptienne, telle qu'elle nous est parvenue dans des milliers de papyrus. Cette mancipation se nommait en droit égyptien « l'écrit pour argent », ou reçu du prix. L'écrit pour argent suffisait pour la vente des biens-meubles ; mais quand il s'agissait d'immeubles, maisons, terrains à bâtir, ou champs, il fallait de plus un second acte : « l'écrit de cession ». L'écrit pour argent donnait la propriété. L'écrit de cession donnait la jouissance. C'est toujours le principe que nous établis-

sions tout à l'heure et d'après lequel l'occupation, la jouissance ou l'usage étaient si loin de mener à la propriété, qu'elles restaient distinctes, alors même que la propriété avait été déjà transmise par acte authentique. Mais il y a encore autre chose : Nous trouvons là un souvenir vivace de cette ancienne législation d'après laquelle les fellahs ne possédaient plus que l'usage des terres, dont la propriété était au roi et aux castes nobles ; désormais part avait été faite aux individus dans cette propriété des castes, devenue dès lors pour elles une nue propriété, ou une propriété *éminente;* de plus, les individus gardaient leur antique usage emphytéotique, qu'ils pouvaient céder à d'autres, comme leur quasi-propriété elle-même. Cette distinction de la propriété et de l'usage avait aussi bien des avantages pratiques. Le père qui distribuait de son vivant ses biens à ses enfants par un *écrit pour argent*, leur cédant la propriété, en gardait la jouissance pendant sa vie s'il ne faisait pas un écrit de cession. Il en était de même de la femme qui restituait l'hérédité de son mari aux neveux de celui-ci. L'écrit pour argent, isolé, remplaçait complètement le testament, dont nous ne trouvons pas trace en droit égyptien. »

TABLE DES MATIÈRES

CONCORDANCE DES VERSETS BIBLIQUES

LISTE DES NOMS PROPRES : PERSONNES ET LOCALITÉS

Imprimerie de l'Ouest, A. NÉZAN, Mayenne.

LE

TALMUD

DE

JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

MOÏSE SCHWAB

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME ONZIÈME ET DERNIER

Traités Sanhédrin (fin), Makkoth, Schebouoth, Aboda Zara, Horaïoth, Niddah.



PARIS

MAISONNEUVE ET CH. LECLERC, LIBRAIRES-ÉDITEURS

25, QUAI VOLTAIRE, 25

1889

AVANT PROPOS

תהלה לאל, Dieu soit loué ! s'écriaient nos ancêtres en achevant un long travail, et dirons-nous comme eux. La présente œuvre est enfin arrivée à son terme, malgré ses difficultés et longueurs fastidieuses ; il ne reste qu'à donner les tables générales de l'ouvrage entier, ainsi qu'une vue d'ensemble, peut-être aussi une série d'*errata*. Par son contenu même, ce dernier volume offre une sorte de résumé talmudique. Voici les 6 parties qui le composent : 1° traité *Sanhédrin*, ou de la juridiction criminelle, seconde partie (suite et fin); 2° traité *Maccoth*, de la pénalité des coups de lanière, ou du fouet; 3° tr. *Schebouoth*, des serments en jurisprudence ; 4° tr. *Aboda zara*, de l'idolâtrie, ou des relations entre juifs et païens; 5° tr. *Horaïoth*, des enseignements de doctrines par les assemblées compétentes ; 6° tr. *Nidda, de menstruis*.

Les cinq premiers traités forment le complément de la 4e section mischnique, intitulée *Neziqin*. Sur la 5e section de la Mischnâ, nommée *Qodaschim* (des saintetés), il n'existe plus de *guemara* (développement) selon le Talmud de Jérusalem. De la 6e et dernière section mischnique, dite *Toharoth*, (des puretés), il ne reste que le tr. *Nidda*, et encore au milieu du chap. IV du texte mischnique, le Talmud s'arrête-t-il brusquement. Une note publiée dès l'édition *princeps* à Venise, reproduite depuis lors dans les éditions suivantes, avertit le lecteur qu'aucun des 4 mss. qui ont servi de type à la 1re édition ne contient davantage.

En somme, il y a là une série de lois civiles, criminelles et religieuses, comme un spécimen de chaque genre. D'une façon générale, abstraction faite des pages touffues de casuistique qui constituent le 3e et le 5e de ces traités, on trouvera ici un assemblage de notes intéressantes pour l'archéologie, pour l'histoire, ou du moins pour les légendes historiques, pour l'exégèse, même pour l'anatomie. Dans chacune de ces branches, combien d'anecdotes, combien de rapprochements curieux ! La linguistique même y joue un certain rôle à propos de l'étymologie soit grecque, soit latine, de termes spéciaux ; le procédé usité n'est pas toujours fondé; il est assurément original. On s'en rendra compte en voyant les mots de la liste suivante[1] :

ἀγορανόμος, 230 n.	ἅπαντα, 199.	ἄρχων, 223.
ἀλμυρίς, 200 n.	ἀποθήκη, 204.	ἀσταθής, 78.
ἀνδριάντα, 207.	ἀρχιβατήρ, 99.	ἀσθενής, 125.

1. Un mot grec, βυρσέκη, p. 190, proposé par J. Lévy, n'est pas admis par Fleischer.

TRAITÉ SANHÉDRIN

CHAPITRE VII

1. [Aux termes de la Loi,] quatre genres de mort, auxquels on condamne pour des crimes divers, sont prononcés par les tribunaux ; ainsi on condamne à être lapidé, ou brûlé, ou à avoir le cou coupé, ou à être étranglé. Simon met ces quatre genres dans un ordre différent, savoir : la condamnation à être brûlé, ou à être lapidé, ou étranglé, ou à avoir le cou coupé. Ceci [1] s'applique aux condamnés à être lapidés.

En fait, la seule autorisation accordée au Gouvernement (en Judée) pour l'exécution capitale consistait dans la décapitation. On sait la loi sur la lapidation, de ce qu'il est dit (Deutér. XVII, 5) : *Vous les lapiderez avec des pierres et ils mourront.* Pour la peine consistant à être brûlé, on peut invoquer les mots (Lévit. XX, 4) : *On brûlera dans le feu, lui et elles.* La pénalité de la décapitation est déduite par comparaison des termes dans deux versets ; il est dit d'une part (Exode, XXI, 20) : *il sera vengé*, et d'autre part (Lévit. XXVI, 25) : *Je porterai sur vous une épée vengeresse, qui vengera l'alliance ;* et comme la vengeance est précisée dans ce dernier verset par le coup d'épée, elle sera la même dans le premier verset, où elle est indéterminée. En faveur de la strangulation. On ne trouve pas de texte biblique [2]; on en a conclu que pour toute peine capitale prescrite vaguement par la loi, il n'est pas permis de l'aggraver, mais de l'alléger, et les docteurs estiment que la mort la plus douce est la strangulation.

Selon R. Simon [3], être brûlé est une peine plus grave que d'être lapidé ; selon les autres docteurs, au contraire, la lapidation est une peine plus grave que la combustion. Selon R. Simon aussi, la strangulation est pire que la décapitation ; selon les autres docteurs, à l'inverse, la décapitation est pire que la strangulation. En voici les raisons respectives : R. Simon interprète la loi que toute fille de Cohen (fiancée ou mariée), condamnée à la peine de mort, sera tuée par le feu [4] ; les autres docteurs disent que toute fiancée (fille de Co-

1. L'énoncé émis plus haut, VI, 5, indique le procédé de lapidation. 2. Cf. ci-après, § 4. 3. Voir ci-après, IX, 8 (fol. 27b); X, 7 (fol. 29a). 4. Selon lui, puisque la loi spécifie que la fille fiancée d'un cohen, condamnée à mort pour impudicité sera passible de la peine du feu, non de la lapidation, incombant à une simple israélite, il paraît que la combustion est plus grave.

hen ou autre) est condamnée à la lapidation. R. Simon raisonne ainsi : pour la fille d'un Cohen, la Loi a jugé la fiancée coupable avec une gravité telle qu'elle la condamne à la peine du feu, et elle a allégé la peine à l'égard d'une fille de Cohen mariée, au point de ne condamner cette dernière qu'à la peine de la lapidation ; donc, pour une fille de simple israélite, dont l'état de fiancée est jugée moins grave au point qu'elle est condamnée à la lapidation, elle sera, à plus forte raison, traitée moins sévèrement étant mariée, et devra être décapitée. Les autres docteurs raisonnent ainsi : pour une fille fiancée de simple israélite, la Loi a été plus sévère en la condamnant à la lapidation, qu'à l'égard de la même personne mariée, laquelle, en cas de peine de mort, sera tuée par le feu; donc, pour une fille de Cohen fiancée, la loi a été moins sévère en la condamnant à la peine du feu, et la peine sera à plus forte raison allégée pour cette personne mariée, condamnée alors à la strangulation.

R. Abahou dit, au nom de R. Yossé b. Ḥanina : toute fille dont la culpabilité entraîne une peine de mort d'un degré inférieur à celui qu'elle subirait chez son père, savoir une fille de Cohen qui, en se conduisant mal chez son père, est passible de la peine de mort, est passible au dehors de la peine de la strangulation ; donc, le même crime commis par elle chez son père est passible de la peine du feu, et commis chez la belle-mère (après le mariage), il est passible de la lapidation. Ainsi, de ce qu'il est dit (Lévit. XXI, 9) : *C'est son père qu'elle profane, elle sera brûlée dans le feu;* R. Eliézer conclut que cette fille coupable chez son père est condamnée à être brûlée ; et chez sa belle-mère, elle est condamnée à être lapidée. Aux témoins convaincus de faux (qui ayant calomnié cette fille, sont passibles de la même pénalité), ainsi qu'à son complice, on applique cette peine si elle est commune aux deux criminels, savoir: si tous deux subiraient la peine du feu, elle leur est applicable aussi, et si tous deux devaient subir la peine de la lapidation, elle leur serait appliquée aussi; enfin, si tous deux devaient subir la strangulation, elle serait applicable aussi aux faux témoins et aux complices.

R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina (pourquoi il y a discussion sur le point de savoir quelle mort est plus grave, par strangulation ou par décapitation) : les autres docteurs font remarquer à leur interlocuteur (qui prétend que la strangulation est plus grave) que les habitants d'une ville entièrement livrée à l'idolâtrie, passibles selon la loi (Deutér. XIII, 16) de la décapitation devraient, comme tous les autres idolâtres, être lapidés ; et en admettant, pour la totalité d'une telle ville, un allègement de peine, celle-ci devrait être réduite à la combustion ? Comment se fait-il que l'on ne se soit pas contenté de leur appliquer une peine amoindrie, ou celle du feu ; pourquoi ne pas encore l'alléger en leur appliquant la strangulation ? (Ceci prouve que la décapitation, au contraire, est plus grave). Par contre R. Simon leur réplique par ce raisonnement : le faux prophète, qui rentre dans la règle des idolâtres (ibid., 2-3), mériterait d'être brûlé comme tel ; et en admettant pour lui un allègement de peine, celle-ci devrait être réduite à la lapidation ; comment donc se fait-il

qu'au lieu de cela il soit condamné à la strangulation (preuve que cette dernière pénalité est la plus grave). Selon R. Samuel b. Sissartaï, il faut intervertir l'ordre présenté pour les raisonnements et attribuer aux uns les arguments des autres. Ainsi les docteurs observent que le faux prophète, comme tout autre idolâtre méritait la lapidation, et il eût été juste de le condamner à une pénalité moins grave, savoir à être brûlé ; en le condamnant donc à la strangulation, la Loi indique bien de lui appliquer la peine de mort la moins grave de toutes (car la décapitation serait plus grave). R. Simon, au contraire, réplique par la règle relative à la ville entièrement soumise à l'idolâtrie : il serait juste que ces habitants qui doivent être brûlés, subissent la pénalité la moindre, ou celle de la lapidation, et au lieu de cela ils subissent la décapitation (la strangulation était donc plus grave).

2. Celui qui est condamné à être brûlé est enfoncé dans la terre molle[1] jusqu'aux genoux (pour qu'il ne puisse pas bouger) ; on lui entoure le cou avec un drap dur, lequel drap dur est enveloppé dans un drap mou (pour ne pas blesser le cou), puis deux personnes tirent les deux bouts de ce drap, l'une d'un côté, et l'autre de l'autre, pour que le condamné soit forcé d'ouvrir la bouche ; ensuite, on allume un fil (de métal) qu'on lui verse dans la bouche, et ce fil entre alors dans l'intestin et le brûle. R. Juda n'approuve pas cette méthode, car le condamné pourrait mourir avant d'être brûlé : il veut donc qu'on lui ouvre par force la bouche pour y verser le métal. R. Eléazar b. Zadoq cite comme précédent le fait de la fille d'un cohen, mariée, condamnée à être brûlée pour adultère ; elle fut exécutée par une méthode plus simple, en allumant autour d'elle[2] du bois. On lui répondit que ce tribunal n'était pas bien instruit.

Pourquoi ne pas lui serrer directement le cou par un drap dur ? On craignait qu'il meure par cette compression (au lieu de périr par l'effet du feu) ; or, on trouve que lorsque le roi Ezéchias boucha la source des eaux supérieures du Guiḥon, il fit clore l'échappement par des étoffes douces (résistant mieux à l'impétuosité de l'eau que le drap dur). — Quant au « fil », selon R. Qrispa au nom de R. Yoḥanan, c'est un fil de zinc que la Mischnâ a en vue. Ce fil, selon les rabbins de Césarée, est un composé de plomb et zinc (κασσίτερον) mêlés. R. Yossé b. Aboun dit : ceci explique bien les termes de la Mischnâ, disant que « l'on allume le fil qu'on lui verse dans la bouche ». Mais les paroles suivantes de la Mischnâ, « et ceci entre dans l'intestin, et le brûle », sont mieux explicables s'il s'agit d'un fil de naphte, νάφθα. — On a enseigné[3]; 40 ans avant la destruction du Temple de Jérusalem, le droit de prononcer les sentences capitales a été enlevé aux israëlites, et au temps de Simon b.

1. Littéral. : fumier. 2. Ou : on l'entoura de sarments que l'on alluma. 3. Même traité, I, 1 (t. X, p. 228).

Schetaḥ on leur enleva le droit de connaître des questions pécuniaires. R. Simon b. Yoḥaï s'écria un jour : Béni soit Dieu de ce que je sois incapable de juger ! (je reste ainsi irresponsable).

R. Eléazar b. R. Sadoq raconte qu'étant encore enfant, chevauchant sur l'épaule de son père, il a vu condamner une fille de Cohen impudique. On l'entoura de cordes faites de sarments, et on la brûla ainsi. « Comme tu étais alors un enfant, lui fut-il dit, ce témoignage n'est pas admissible pour faire foi », car lorsqu'il avait assisté à ce fait, il avait eu à peine dix ans. Lorsqu'au contraire il marchait avec Rabbi, il ne devait pas avoir moins de trente ans ; car il n'est pas convenable de la part d'un grand personnage d'avoir un compagnon âgé de moins de 30 ans. On enseigne en effet : Rabbi raconte être venu, en compagnie de R. Eléazar b. R. Sadoq, de Beth-Schirion[1], et avoir mangé des figues et des raisins à titre accidentel (non comme repas) hors de la tente[2], à la fête des tabernacles.

3. Celui qui est condamné à être décapité est exécuté par l'épée, comme le gouvernement (païen) le fait. R. Juda trouve qu'employer cette méthode, c'est trop mépriser le condamné[3]; il veut donc qu'on mette la tête sur un billot pour la couper à la hache. Mais les autres docteurs trouvent, au contraire, que la méthode de R. Juda serait la mort la plus humiliante qui existe.

R. Juda reconnaît que la mort par l'épée est la plus humiliante de toutes ; seulement, comme la Bible dit (Lévit. XVIII, 3) : *Vous ne suivrez pas leurs coutumes*, il n'autorise pas cet usage. Les autres docteurs le rejettent par un autre motif, selon l'enseignement énoncé par R. Yoḥanan : *l'assassin devra périr*, est-il dit (Nombres, XXXV, 30), comme il a tué. Est-ce à dire que si le meurtrier a frappé, il faudra le tuer par l'épée, ou s'il a tué à coups de bâton, il devra être tué de même? Non, car il est dit d'une part (Exode, XXI, 20) : *il sera vengé*, et d'autre part (Lévit. XXVI, 25) : *je porterai contre vous le fer vengeur*, *qui vengera l'alliance ;* de l'analogie des termes on conclut que la peine capitale infligée en ce cas sera celle de la décapitation par le fer. Est-ce à dire qu'il faut tuer le coupable en lui perçant le corps au milieu des épaules? Non, car il est dit d'une part (Deutér., XVII, 7) : *tu feras disparaître le mal de ton milieu*, et d'autre part il est dit (ibid. XXI, 9) : *tu feras cesser* (vengeras) *le sang innocent au milieu de toi;* on en conclut qu'il y a analogie de sens entre les termes « disparition » et « rupture » des deux textes ; comme pour l'homicide au meurtrier inconnu, la génisse doit avoir le cou rompu *près de la nuque* (ibid.), il en sera de même pour la décapitation de l'assassin (par le cou) et comme à l'oiseau offert en sacrifice on tordait le cou (Lévit. I, 15 ; V, 8), en enlevant la tête, de même ici on coupe la tête au meurtrier.

1. Cf. Neubauer, Géographie, p. 264. 2. Ceci révèle un adulte. 3. A l'inverse du privilège de la noblesse au moyen-âge.

(4). Celui qui est condamné [1] à être étouffé (étranglé) est enfoncé dans le sable (terre molle) jusqu'aux genoux (pour qu'il ne puisse pas bouger); on lui entoure ensuite le cou avec un drap dur, lequel drap dur est enveloppé dans un drap mou (pour ne pas blesser le cou); puis deux personnes tirent les deux bouts de ce drap, l'un d'un côté et l'autre de l'autre, jusqu'à ce que le condamné meure par asphyxie.

La pénalité de la mort par strangulation n'est pas dite explicitement dans la loi biblique. On admet que c'est la peine capitale prévue par la Loi (lorsqu'elle s'exprime vaguement), et chaque fois que la Loi prescrit la peine de mort sans spécifier le mode d'application, il n'est pas permis au tribunal de l'aggraver; mais il devra l'alléger. Tel est l'avis de R. Yoschia [2]. Selon R. Yonathan [3], ce n'est pas que la peine de l'étranglement soit la mort la plus douce; seulement, elle représente l'application de cette pénalité indéterminée, qu'il n'est pas permis d'aggraver, mais d'alléger; voilà pourquoi on a eu recours en ce cas à la pénalité de la mort par l'étranglement (non à la décapitation). On dit ici que le procédé pour étrangler est ainsi suivi : « l'un tire d'un côté, et l'autre de l'autre, jusqu'à ce que le condamné meure ». Pourtant, objecta Cahana devant Rabbi, ailleurs il est dit [4] : l'un tire la corde d'un côté et le second la tire de l'autre côté, tandis qu'ici (pour l'étrangler) il est dit : chacun tire à lui la corde roulée autour du cou du supplicié? (Pourquoi ce changement?) Rab lui répond : ailleurs (où les 2 personnes sont placées en ligne droite l'une derrière l'autre) l'une tire la corde vers son visage et l'autre derrière elle; tandis qu'ici l'un est placé d'un côté du condamné, et l'autre de l'autre côté (non derrière).

4 (5). Voici quels coupables sont punis de mort par la lapidation: celui qui cohabite avec sa mère, ou avec la femme de son père, ou avec la femme de son fils, ou avec un homme, ou avec un animal; ou une femme qui attire un animal pour qu'il abuse d'elle; celui qui blasphème, celui qui rend un culte aux idoles; celui qui livre ses enfants à Moloc, celui qui pratique la nécromancie ou la magie (Lévitique, XX, 6), celui qui profane le jour du sabath; celui qui maudit son père ou sa mère, celui qui commet un adultère avec une jeune fiancée de seconde adolescence (Naarah), celui qui par séduction détermine un individu ou toute une ville à rendre le culte aux divinités païennes; le sorcier, un enfant pervers et rebelle envers ses parents (Deutéron. XXI, 18).

(6) Celui qui a cohabité (par erreur) avec sa mère est soumis à 2 sacrifices, parce que c'est : 1° sa mère; 2° la femme de son père; selon R. Juda, il n'est coupable que du premier fait. Celui qui cohabite avec la

1. Siffra, section Qedoschim, ch. IX. 2. Torath Cohanim, IX, 11. 3. Il est d'avis, comme R. Simon au § 1, que l'étranglement est plus grave que la décapitation. 4. Mischnà, traité *Zabim*, III, 2.

femme de son père est coupable, parce qu'elle est 1° la femme de son père ; 2° Une femme mariée (adultère), soit du vivant du père, soit après sa mort, fiancée ou mariée.

(7) Le crime de l'adultère avec la femme du fils est également double, quand même elle n'aurait été que fiancée au fils, et même après la mort du fils.

Dans l'énumération faite ailleurs [1] des 36 crimes entraînant la pénalité du retranchement (dont un certain nombre se trouvent dans notre présente Mischnâ), ils sont exposés au complet, afin d'indiquer par là que s'ils ont été tous commis en un seul état d'ignorance, on est coupable autant de fois qu'il y a eu diverses sortes de crimes commis; s'il y a eu deux états d'ignorance (séparés par une reprise de connaissance du mal), lors même qu'il s'agirait d'une seule et même femme avec laquelle on aurait eu deux fois une relation illicite, on est autant de fois coupable. R. Simon fils de R. Hillel b. Pazi observa ceci devant R. Hillel b. Pazi : on sait par notre Mischnâ que si à l'égard d'une même femme, il y a plusieurs dénominations d'un même crime, le criminel sera autant de fois coupable [2] ; mais si avec plusieurs femmes on a commis le même crime (p. ex. des relations pendant leurs menstrues), ou s'il y a plusieurs états d'ignorance à l'égard de la même femme (relations renouvelées avec la même personne), les considèrera-t-on comme devant se résumer en un seul fait, ou non? Précisément pour cela, la Mischnâ énoncée ailleurs énumère au complet la série des crimes entraînant le retranchement, pour indiquer que chaque dénomination provoque une culpabilité distincte (et il en sera de même pour des états distincts d'ignorance). Or, il y a une discussion aboutissant à la même déduction : lorsque pour cinq relations successives avec une même femme l'homme a agi dans un seul d'état d'ignorance de l'interdit, mais la femme a eu conscience du délit entre chacun des 5 faits accomplis par ignorance, selon R. Yoḥanan, l'homme sera tenu d'offrir un seul sacrifice, et la femme sera soumise à 5 sacrifices ; selon R. Simon b. Lakisch, comme l'homme sera seulement tenu d'offrir un sacrifice, la femme également n'en offrira qu'un (mais tous s'accordent à dire qu'au cas de plusieurs états d'ignorance, communs au coupable, les culpabilités sont autant de fois répétées). Finalement, l'énumération est faite dans la dite Mischnâ pour que l'on ne suppose pas que si plusieurs personnes ont commis le crime portant un seul nom, ou si à plusieurs reprises d'états distincts d'ignorance une seule personne s'est rendue coupable, ce soit considéré comme le fait d'un seul état d'ignorance, entraînant une seule culpabilité ; c'est pourquoi l'énumération est faite au complet, ce qui indique que l'on sera autant de fois coupable — [3].

Quelle est la défense biblique (§ 6) qui interdise explicitement l'inceste avec

1. Mischnâ, tr. Keritoth, I, 1. 2. P. ex. pour l'inceste avec la mère, qui est la femme du père. 3. Suit un très long passage jusqu'à la fin du §, traduit au tr. Schabbath, VII, 1 (t. IV, pp. 81-3).

la mère? Le verset suivant (Lévitique, XVIII, 17) : *Tu ne découvriras pas la nudité de ta mère.* On sait que ce crime est puni de retranchement de ce qu'il est dit (ibid. 29) : *Si quelqu'un commet une de ces iniquités, une telle personne sera retranchée du milieu de son peuple.* On connaît la défense de cohabiter avec la femme de son père, de ce qu'il est dit (ibid. 8) : *Tu ne découvriras pas la nudité de la femme de ton père*, et la pénalité du retranchement pour ce crime est visée (au v. précité) : *Une telle personne sera retranchée, etc.;* de plus, la peine de mort imposée en ce cas par le Tribunal est indiquée par les mots (ibid. XX, 11) : *Si quelqu'un cohabite avec la femme de son père, découvrant la honte de son père, ils seront condamnés à mort tous deux.* La défense biblique d'avoir une relation illicite avec sa brue est contenue dans ces mots (ibid. 15) : *Tu ne découvriras pas la nudité de ta belle-fille*, et la pénalité du retranchement pour ce crime est prévue (au v. précité) : *Une telle personne sera retranchée, etc.* ; de plus, la peine de mort imposée en ce cas par le tribunal est indiquée par ces mots (ibid. XX, 12) : *Celui qui cohabite avec sa belle-fille sera mis à mort.* Comment se fait-il que l'on énumère ici, aussi bien qu'au traité *Kerithoth* (des retranchements), les divers cas où il y a double culpabilité ? On comprend cette distinction audit traité, en raison des cas d'inadvertance, parce qu'alors il s'agit d'offrir un second sacrifice d'expiation ; mais ici au point de vue criminel, peut-on supposer que le coupable sera lapidé deux fois ? Il faut ici la double indication, dit R. Judan père de R. Mathnia, au point de vue des avertissements, car si le criminel a été avisé de la gravité de sa faute spéciale, soit en lui disant qu'il s'agit « de la femme de son père », soit « de sa mère », il subira la peine des coups pour chaque avis, outre la peine capitale. Pourquoi ne pas l'aviser du crime d'adultère? Il peut s'agir du cas, répond R. Abin, où la femme est veuve.

On a enseigné là-bas (à Babylone) que R. Juda dit : si sa mère n'a pas été propre à épouser son père (de sorte que le mariage n'était pas légal), le criminel n'est qu'une fois coupable ; donc, si le mariage de sa mère avec son père avait été légal, selon R. Juda aussi ce criminel serait deux fois coupable (pour ses relations illicites avec la femme de son père et avec sa mère). Non, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, peu importe que sa mère ait été propre à épouser son père, ou non ; en tous cas, selon R. Juda, un tel criminel n'est qu'une fois coupable. Cette opinion se base, selon R. Yoḥanan, sur ce qu'il est dit (ibid. XVIII, 7) : *c'est ta mère*, expression qui semble exclusive et indique que celui qui a commis le crime est seulement coupable d'inceste avec la mère, référant à ce crime tout le chapitre [1]. R. Aboun b. Ḥiya objecta devant R. Zeira : pourquoi invoquer seulement le texte relatif à l'inceste avec la mère, et omettre celui qui traite séparément de la relation illicite avec la femme du père ? (Ne peut-on pas objecter que, pour cette dernière défense, l'expression spéciale *c'est la nudité de ton père* exclut la culpabilité d'inceste avec la mère, à l'opposé de la précédente déduction?) Une autre déduction est impos-

1. Même formule au tr. *Yebamoth*, II, 1 (t. VII, p. 23); Cf. tr. *Qiddouschin*, I, 1.

sible, fut-il répondu, car R. Yoḥanan adopte l'avis de R. Ismael, qui dit : l'interprétation exégétique des mots « tu ne découvriras pas la nudité de ton père » (ibid.) vise, non le crime de relation incestueuse, mais celui d'un commerce contre nature avec un mâle. Mais le père de quelqu'un n'est-il pas à l'égal de tout mâle? Une telle relation (en vertu des termes précités) entraîne une double culpabilité. En effet on a enseigné : celui qui a un commerce contre nature avec son père est 2 fois coupable (1° pour relation avec un mâle; 2° avec son père). Mais alors, dans l'énumération des 36 crimes entraînant la peine du retranchement, on devrait établir le compte de 37 (en comptant double ce dernier crime, de commerce contre nature avec son père)? R. Mena répond : le crime de commerce avec un mâle se trouve déjà énoncé pour un.

L'expression *tu ne découvriras pas la nudité de la femme de ton père* (ib. 8) se rapporte bien à la femme mariée au père (qui n'est pas la mère); car la mère mariée au père forme l'interdit du verset précédent (ib. 7). Enfin, la défense s'applique aussi à la mère, qui n'est pas la femme légale du père [1], en raison de la suite (du même verset) : *c'est ta mère, tu ne découvriras pas sa nudité*. Comment R. Akiba, qui ne tire pas la même déduction de ce verset, l'explique-t-il? Selon lui, ces mots indiquent que la relation est interdite même après la mort du père. Mais, d'après R. Ismaël, qui applique l'expression en question à la défense même de la relation avec la femme du père, d'où sait-on qu'il y a interdit même après la mort du père? De l'expression superflue *c'est la nudité de ton père*, il déduit qu'il n'y a pas de différence entre l'époque où le père vit et sa mort. R. Akiba, au contraire, interprète la première partie de ce verset, *la nudité de la femme de ton père*, en ce sens qu'il s'agit là de la femme du père (non de sa mère), que la suite, *la nudité de ta mère*, se rapporte à la vraie mère, qui est en même temps femme du père, et qu'enfin l'extension de l'interdit à la mère non mariée légalement au père est indiquée par la fin : *c'est ta mère, ne découvre pas sa nudité*. Selon R. Ismaël, qui n'admet pas autant d'interprétations, à quoi sert la fin du verset précitée? Elle sert à indiquer que l'interdit de relation persiste après la mort du père. R. Akiba n'a-t-il pas besoin d'appliquer ces mots à ce dernier interdit? C'est vrai, et il déduit l'extension de l'interdit à la femme non mariée légalement avec le père, de l'analogie entre les expressions similaires « c'est la nudité de ton père », « c'est la nudité de ta mère » : comme *de ton père*, tout ce qui est de lui (constituant sa nudité) est d'une relation défendue, soit à titre de pénalité, soit sous le rapport de l'avertissement; de même, *de ta mère*, tout ce qui est d'elle (même sans mariage légal) constitue une relation interdite. En somme, il en résulte que l'on semble expliquer seulement ce verset d'après l'opinion de R. Juda (d'attribuer à ce crime d'inceste une seule culpabilité); car il n'est pas d'avis de baser l'interdit pour la mère, qui est aussi la femme du père, sur l'interprétation de l'analo-

1. P. ex. celle qui a été violée par le père.

gie entre les expressions « c'est la nudité de ton père », « c'est la nudité de ta mère », avec les déductions de cette analogie. Ceci prouve, dit R. Zeira, qu'une analogie entre deux termes, dont un seul a son application immédiate [1], peut aussi servir de base à une déduction d'extension de l'interdit. Non, dit R. Judan, ceci ne se rapporte en rien à R. Akiba, car d'après lui on peut tirer une déduction de l'analogie des termes, même lorsqu'aucun d'eux n'a d'application directe.

R. Jérémie demanda : est-ce que celui qui commet un inceste avec sa mère est aussi coupable du crime d'adultère ? Cette question est inutile, car si un autre avait cohabité avec cette femme, il serait certes coupable du crime d'adultère ; donc, son fils l'est à plus forte raison. Toutefois, observa R. Yossé, selon les termes de la Mischnâ, pour le commerce avec sa bru l'adultère est spécifié comme ayant lieu, tandis que pour le fils il est question du crime de relation avec la femme du père et avec la mère, non d'adultère (la question avait donc lieu d'être posée). On a en effet enseigné : il en est de même pour toutes les autres règles de relations illicites, et l'interdit le plus grave domine; ainsi, celui qui a eu commerce avec sa belle-mère, qui est mariée, est coupable du crime de relation avec la belle-mère, non d'adultère ; si la femme est sa bru et mariée, le complice est coupable du seul crime de relation avec la bru; si la femme est sa sœur et qu'elle est mariée, le complice est coupable du seul crime d'inceste avec la sœur. On ne saurait disculper un tel homme du crime grave, et le charger seulement de celui qui est moins grave (celui d'adultère, dont la pénalité est d'un degré moindre). Or, on a enseigné[2] : celui qui cohabite avec sa sœur est coupable de relation avec sa sœur et avec la fille de la femme de son père (deux fois). Selon R. Yossé b. Juda, celui qui commet un tel inceste est seulement coupable pour un crime d'une dénomination (de sœur), et il en est de même pour la relation avec la belle-fille (quoique mariée). R. Jérémie ou R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : l'avis que vient d'exprimer R. Yossé b. R. Juda est conforme à celui de R. Juda son père ; comme dans notre Mischnâ, il n'impose qu'une culpabilité pour la dénomination essentielle de l'interdit, de même R. Yossé b. Juda n'attache d'importance qu'à la première désignation du crime. Puis, R. Jérémie revint sur son assertion et dit que, selon R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, R. Yossé b. Juda n'a pas adopté l'avis de son père, R. Juda, car il y a une distinction notable à établir entre notre Mischnâ et l'avis précité : ailleurs, le crime d'inceste avec la mère peut exister sans qu'il s'agisse de la femme de son père (une veuve), et il y a culpabilité, de même que l'on peut se rendre coupable de relation illicite avec la femme de son père sans qu'elle soit la mère[3] ; tandis qu'ici il s'agit de la fille de la femme de son père qui n'est pas sa sœur, auquel cas elle lui est permise.

1. Ainsi, p. ex., l'expression « il a découvert la nudité de son père » est nécessaire pour établir la nécessité de cet avis. 2. Tossefta à ce traité, ch. X. 3. Si donc les 2 faits sont réunis, il y a double culpabilité.

7 (8) Si un homme a des relations contre nature avec son semblable, ou avec un animal, ou si une femme fait approcher un animal pour se prostituer à lui, l'animal sera soumis à la lapidation.

(9) Puisque l'être humain a péché, pourquoi l'animal est-il frappé ? L'animal est innocent, mais il était la cause d'un crime; ou encore, on ne peut pas le laisser vivre, car en le voyant passer dans la rue, on dira : Voilà l'animal qui a été la cause de la condamnation de tel individu [1].

La défense négative formelle d'avoir des relations contre nature avec un mâle est exprimée par ces mots (Lévitique, XVIII, 22) : *Ne cohabite pas avec un mâle d'une cohabitation sexuelle.* On sait que ce crime est puni de la peine du retranchement, de ce qu'il est dit (ib. 29) : *Si quelqu'un accomplit une de ces abominations, cette âme sera retranchée, etc.*; de plus, en ce cas, le tribunal prononcera la peine capitale, comme il est dit (ibid. XX, 13) : *Si un individu cohabite avec un mâle d'une cohabitation sexuelle, c'est une abomination qu'ils ont commise tous deux ; qu'ils soient punis de mort, leur supplice est mérité.* Or, l'on sait qu'en ce cas la pénalité est celle de la lapidation, par analogie des derniers mots dudit verset et de ceux usités pour le nécromancien (ib. 27). On sait ainsi quelle est la culpabilité du complice actif ; d'où le sait-on pour le complice passif ? Le verset précité peut aussi s'entendre dans le sens passif. Ce qui précède est émis d'après l'avis de R. Akiba (qui admet les déductions tirées d'un verset) ; mais, selon R. Ismaël, on le sait de ce qu'il est dit (Deutéron. XXIII, 18) : *Il n'y aura pas de fornicateur* (*sodomite*) *parmi les enfants d'Israël*, ce qui englobe le complice passif. D'où sait-on, selon R. Ismaël [2], que ce dernier est passible du retranchement ? R. Jérémie répond au nom de R. Abahou : comme ici on emploie le terme *fornicateur*, que l'on retrouve ailleurs dans ce texte (I Rois, XIV, 24) : *il avait été aussi fornicateur dans le pays ; ils ont imité toutes les abominations des païens, etc.* Or, de même que l'on établit un parallèle entre les termes répétés de *fornicateur*, on suppose que le mot *abomination* (exprimé au second verset) se retrouve au précédent texte, et qu'il entraîne la pénalité afférente au crime contre-nature ainsi qualifié (passible du retranchement, comme toutes les relations illicites). Aussi, R. Ḥiya b. Ada dit au nom de R. Hanina que l'on établit un parallèle entre les termes *abomination* de ces divers textes. En effet, ajoute R. Yossé b. Aboun, on trouve un enseignement qui s'exprime ainsi : par l'expression *ils ont commis tous deux une abomination* (Lévit. XX, 13), on sait que *tous deux* sont passibles de la lapidation, qu'à *tous deux* s'adresse la même défense, et que tous deux sont aussi passibles de la peine du retranchement (à défaut de la sentence du tribunal).

1. Or, la Loi tient compte du respect dû aux individus. 2. Il n'a pas recours aux déductions, admises par R. Akiba, du verset relatif aux relations illicites.

La défense d'avoir des relations contre nature avec un animal est exprimée dans ce texte (ibid. XVIII, 23) : *Ne t'accouple avec aucun animal ; tu te souillerais par là.* La pénalité du retranchement se trouve dite dans ces mots (ibid. 29) : *Si quelqu'un accomplit l'une de ces abominations, cette personne sera retranchée*, etc. De plus, le tribunal infligera en ce cas la peine de mort, comme il est dit (ib. 15) : *Un homme qui s'accouplerait avec un animal doit être mis à mort.* Or, l'on sait qu'en ce cas la pénalité est celle de la lapidation, par analogie des derniers mots dudit verset (XX, 16) et de ceux usités pour le nécromancien (ib. XX, 27). D'autre part, on sait que celui qui subit (passivement) une relation contre nature avec l'animal encourt les mêmes peines ; c'est admis d'après R. Akiba ; mais d'après R. Ismaël, d'où sait-on la défense en ce cas ? R. Ismaël la déduit (comme plus haut, pour la relation avec un mâle) par analogie des termes *fornicateur* employés dans deux versets différents (l'étendant au criminel passif), et de même R. Akiba déduit d'un même verset l'extension de la défense au criminel passif. Toutefois, la pénalité du retranchement applicable à ce dernier ne se trouve pas dite selon Ismaël (la déduction tirée plus haut, pour la relation avec un mâle, de l'analogie des mots *abomination* n'existe pas au présent cas) ; de plus, la peine de mort applicable à un tel homme par le tribunal ne se trouve dite, ni d'après R. Ismaël, ni d'après R. Akiba. Il faut donc recourir à l'interprétation du verset suivant (Exode, XXII, 20) : *Tout individu qui cohabite avec un animal doit être mis à mort, et celui qui sacrifie aux* (faux) *dieux sera voué à l'anathème* (le premier membre de phrase inutile, répétition de XVIII, 15, sera applicable au criminel passif, et comparaison sera faite avec le sacrificateur aux idoles) : comme l'idolâtre est passible de la peine de la lapidation et du retranchement, il en sera de même pour le criminel passif par rapport à l'animal [1]. Entre ces deux interprétations, il y a une différence pratique. Au cas où un homme a eu avec un mâle des relations contre nature, d'abord actives, puis passives (inivit et initus est), selon R. Ismaël, un tel individu est deux fois coupable (en raison des 2 versets auxquels se réfère ce Rabbin) ; d'après R. Akiba (qui tire la déduction d'un seul verset), il n'est qu'une fois coupable. Lorsqu'un homme s'est approché d'un animal, puis a subi un contact, il est deux fois coupable, soit d'après R. Akiba, soit d'après R. Ismaël [2]. En outre, celui qui a cohabité avec un mâle et avec un animal est deux fois coupable ; et celui qui a subi le contact d'un mâle et d'un animal est 2 fois coupable (d'après tous). Celui qui a cohabité avec deux mâles est deux fois coupable, comme ses complices le sont ; et s'il a subi le contact de deux mâles, il est deux fois coupable, comme ses complices le sont.

On a enseigné : pour la relation avec le mâle, on ne considère pas l'enfant (jusqu'à 3 ans) à l'égal d'un homme fait ; mais pour la relation avec l'animal,

1. Ceci indique l'application de la peine de mort par tribunal, selon tous deux, et la peine du retranchement, selon R. Ismaël. 2. Ils ont recours, tous deux, à 2 versets, pour déduire la pénalité du criminel passif.

l'enfant est aussi coupable qu'une grande personne. R. Eleazar en explique la raison : comme pour une relation interdite avec une fille, il y a crime lorsqu'elle atteint l'âge de trois ans et un jour, il en est de même pour le crime contre nature avec un animal. R. Aboun b. Ḥiya demanda à R. Zeira : d'où vient que R. Ismaël et R. Akiba diffèrent d'avis pour la relation contre nature avec un mâle ou un animal, tandis qu'ils sont d'accord pour tout autre commerce sexuel? C'est que, répondit R. Zeira, à tous les autres cas on applique l'expression *consanguin* (Lévit. XVIII, 6), non usitée pour les crimes contre nature. Mais, fut-il objecté, ce terme n'est pas applicable à la femme menstruée, et pourtant y a-t-il discussion à ce sujet ? (donc ce n'est pas une raison). R. Jérémie dit au nom de R. Abahou : de l'analogie des termes *s'approcher*, usités pour les relations illicites et pour la femme menstruée, on conclut qu'il semble qu'une même qualification (de consanguinité) se réfère à tous les cas. R. Ḥiya b. Ada demanda au nom de R. Ḥanina d'où sait-on la défense même de la relation avec une femme menstruée (avant de recourir à l'analogie des termes *s'approcher*) ? On la déduit, répond R. Yossé b. Aboun, de l'emploi ultérieur (superflu) des mots : *ne découvre pas* (ib. 19). L'interdit à la femme de provoquer l'animal à s'approcher d'elle est connu, de ce qu'il est dit (ib. 23) : *Une femme ne devra pas se tenir devant un animal pour qu'il s'accouple avec elle ; c'est une union abominable.* La pénalité du retranchement est exprimée dans ces mots (ib. 29) : *Si quelqu'un accomplit une de ces abominations, cette âme sera retranchée, etc.* De plus, le tribunal inflige alors la peine de mort, selon ces mots (ib. XX, 16) : *Et une femme qui s'approcherait d'un animal pour qu'il s'accouple avec elle, tu la tueras ainsi que l'animal ; ils doivent être mis à mort ; leur supplice est mérité ;* or, par analogie de ces mots avec la défense du même crime par l'homme, on conclut que la pénalité est celle de la lapidation. R. Aba b. Mamal objecta contre la Mischnâ (disant de lapider l'animal pour le mal dont il a été cause) : au cas où l'homme aurait commis un tel acte sans en avoir conscience, bien qu'il soit absous, l'animal sera-t-il lapidé ? De même, R. Simon objecta à l'inverse : celui qui sciemment cultive son champ le Sabbat sera lapidé, et pourtant l'animal n'est pas condamné? Il s'agit seulement (dans la Mischnâ) du mal causé par l'animal par suite d'un acte honteux, selon l'explication par R. Samuel b. R. Isaac [1] de ces mots (Osée, VIII, 4) : *De leur argent et de leur or ils ont fait des idoles, pour susciter le retranchement.* Ceci ressemble à la malédiction de celui qui dirait : que les ossements d'un tel soient en poussière pour avoir poussé son fils vers le mal (seulement avec conscience).

5. (10) Celui qui blasphème n'est condamné que s'il prononce le nom de Dieu. R. Josué b. Korḥah dit: Pendant la déposition des témoins (pendant la discussion qui la suit), on ne prononce pas le nom de Dieu, mais on le remplace par un qualificatif ou attribut divin ; par ex. les témoins disent

1. Rabba sur Genèse, ch. 28.

que l'accusé a blasphémé en disant : « que Yossé frappe (ou maudisse) Yossé. » Cependant, on ne peut pas condamner un homme sans un témoignage clair, qui établisse d'une façon certaine qu'il a prononcé réellement le nom de Dieu. Par conséquent, à la fin de la délibération (avant de prononcer la condamnation de l'accusé), on fait sortir tout le monde, pour ne pas faire prononcer un blasphème devant le public, et on demande au premier témoin de dire exactement ce qu'il a entendu, et il le dit pendant que les juges se tiennent debout, et ils font à leur vêtement la déchirure de deuil qui ne doit jamais être recousue (en entendant ce blasphème). Le 2e et le 3e témoins (s'il y en a trois) disent seulement, « j'ai enetndu exactement comme le premier témoin, » et ils n'ont pas besoin de répéter le blasphème.

Le blasphème est interdit, comme il est dit (Exode, XXII, 27) : *Ne maudis pas Elohim* (Dieu ou les juges) on sait qu'en un tel cas la peine du retranchement est applicable, car il est dit (Lévit. XXIV, 15) : *Si un homme quelconque maudit Elohim, il supportera son péché ;* de plus, le tribunal lui ¡nfligera la peine de mort, selon ces mots (ibid) : *et celui qui blasphème le nom de l'Éternel devra mourir.* Comment le sait-on d'après R. Ismaël, puisque d'après lui les versets précités, où il est question de malédiction, se réfèrent aux juges ? On le sait, selon lui, par raisonnement a fortiori : s'il est défendu de maudire des juges, à plus forte raison la défense existe à l'égard des attributs divins[1], et si pour un blasphème à l'égard des attributs divins on est passible du retranchement, on l'est à plus forte raison pour le même fait envers le nom du Dieu unique. Selon un enseignement, pour le blasphème à l'égard des attributs divins, on transgresse la défense négative, passible de la peine du retranchement ; pour le blasphème envers le nom unique, la pénalité sera la peine de mort (par voie humaine). Selon un autre enseignement, le blasphème des attributs n'est qu'une transgression de défense, et le blasphème du nom divin est passible de la peine de mort ou du retranchement. La première opinion se base sur ce qu'il est dit : 1° « tu ne maudiras pas Elohim ; » 2° « celui qui maudit porte le péché », par allusion à la peine du retranchement ; le blasphème du nom divin est passible de la peine de mort humaine, selon le verset (précité) : « il devra mourir. » La seconde opinion se base sur ce que le verset invoqué, « ne maudis pas *Elohim* », ne contient rien de plus, tandis que l'autre verset contient (en ses deux parties) la mention des deux pénalités.

R. Jérémie dit au nom de R. Samuel b. R. Isaac : cet enseignement (de R. Josué b. Qorḥa dans la Mischnâ) prouve que l'enquête (avec prévention) pourra être instruite contre une personne, même s'il y a doute sur la véracité de l'acte incriminé. Voici un exemple : un tel, selon la rumeur publique, est accusé d'assassinat ; on le soumettra au jugement, jusqu'à ce qu'il ait fourni des té-

1. Voir Siffra, section *Emor*, ch. 19.

moins à décharge. Mais, objecta R. Yossé, est-ce à dire que l'on peut saisir un homme quelconque dans la rue et lui imposer la honte d'une accusation? Voici comment il faut l'entendre : Si selon la rumeur un assassinat a eu lieu et des témoins pourraient attester quel est l'assassin, on arrêtera et mettra en prison l'homme soupçonné, jusqu'à preuve du contraire.

Sur l'avis de la Mischnâ, que le témoin est tenu de répéter l'assertion délictueuse de l'accusé, est-ce à dire que l'on invite le témoin à redire un blasphème? Voici la formule de déclaration : « Par le nom divin que j'ai énoncé devant vous (en jurant comme témoin), il l'a blasphémé et il a maudit. » Les témoins ne sont pas tenus (comme les juges le sont) de déchirer leurs vêtements à cette énonciation ; car ils l'ont déjà dû faire en entendant la première fois énoncer le blasphème. De l'expression suivante : « les juges seront debout, etc. », dit R. Simon b. Lakisch, il résulte que les juges peuvent aussi recueillir les témoignages en étant debout. On peut encore déduire des termes de la Mischnâ six règles : 1. On adopte l'avis de R. Samuel b. Isaac de juger quelqu'un même en cas de doute; 2. on admet l'avis de R. Simon b. Lakisch, la faculté pour les juges de recueillir debout les attestations ; 3. même à l'audition d'un blasphème par ouï-dire, les juges sont tenus de déchirer leurs vêtements ; 4. après qu'un premier témoin a énoncé l'attestation, il suffit au 2e et au 3e de le confirmer; 5. cette déchirure est une de celles qu'il n'est plus permis de recoudre; 6. dès que l'on a eu connaissance directe que le nom divin a été blasphémé, il faut déchirer ses vêtements. R. Ḥiya dit que R. Yossa objecta contre la 3e règle la Mischnâ suivante [1] : « Le crieur le précède en disant qu'un tel fils d'un tel va au supplice pour tel crime ; tels et tels sont les témoins, toute personne qui peut invoquer un argument en faveur de l'accusé n'a qu'à le faire valoir » (en résulte-t-il qu'à l'audition du crime commis par le condamné, tous les assistants dussent déchirer leurs vêtements?) Non, c'est obligatoire après le premier récit (ou 2e audition), non au-delà. Quelle est la règle à l'audition d'un blasphème par un païen? D'après celui qui dit que Rabsaqeh (II Rois, XIX, 1) était un païen, la déchirure (accomplie aussi pour lui) est toujours obligatoire ; d'après celui qui est d'avis que c'était un juif, on n'y est pas tenu pour un païen. R. Oschia dit : pour un tel blasphème émis par n'importe qui, juif ou païen, il faut opérer la déchirure, car il est dit (Jérémie, XXXII, 27): *A moi l'Eternel, Dieu de toute chair, y a-t-il un objet merveilleux!* (Toutes les créatures sont égales devant lui). Est-ce encore obligatoire de nos jours? R. Yossa, R. Jérémie, au nom de R. Ḥiya b. Aba, R. Ḥiskia, R. Jérémie au nom de R. Yoḥanan dit : depuis le trop grand nombre des blasphémateurs, on a cessé de déchirer les vêtements. Est-ce obligatoire maintenant pour le blasphème des qualificatifs? On peut le savoir par ceci : comme R. Simon b. Lakisch passait dans la rue (strata), un cuthéen le rencontra et blasphéma ; R. Simon fit la déchirure. Le cuthéen

1. Même traité, VI, 2 (t. X, p. 277). Cf. J, tr. *Nazir*, VI, 1. Voir Fischer, Talmudische Chrestomathie, pp. 170-2.

ayant repris, R. Simon dut recommencer à déchirer. Et les blasphèmes ayant continué, R. Simon fit descendre le cuthéen de son âne, et, le frappant sur le corps, lui dit : « fils de cuthéen, ta mère a-t-elle assez de vêtements à me fournir pour que je les déchire ? » Cela prouve que maintenant encore on déchire pour chaque blasphème [1].

6 (11). Celui qui rend un culte aux divinités païennes est condamné à mort, soit qu'il leur rende le culte ordinaire, soit qu'il tue un animal en leur honneur, soit qu'il leur offre l'encens ou la libation de vin, ou qu'il se prosterne devant elles, ou qu'il les adopte pour Dieu en disant : « Tu es mon Dieu. »

(12) Mais on n'est pas condamné à mort pour les avoir embrassées ou baisées, ou balayées, ou arrosées, ou baignées, ou ointes, ou habillées, ou chaussées, quoiqu'il soit défendu de le faire, en raison de la défense négative (Exode, XX, 5). Au même titre de défense négative il est défendu de jurer ou de faire un vœu au nom de ces divinités. Se prostituer à l'idole Baal-Péor (Belfegor) constitue son mode d'adoration, ainsi que de jeter une pierre à Markoles (Mercure).

La défense de se livrer à l'idolatrie est exprimée en ces termes (Exode, XX, 5) : *Tu ne les adoreras pas ;* la peine du retranchement est applicable à ce crime, car il est dit (Nombres XV, 30) : *Il blasphème l'Eternel, il sera retranché, etc.* Mais puisqu'il y est question de blasphème, comment appliquer cette pénalité à l'idolâtrie ? Cela ne fait rien, car au fond c'est la même négation de la divinité ; c'est ainsi qu'il arrive de dire à son prochain [2] : tu as gratté toute la marmite, ou : tu n'as rien laissé (les 2 expressions sont équivalentes). Comme exemple, R. Simon b. Eleazar raconte que deux individus étaient assis devant une écuelle de bouillie ; l'un étendit la main, prit le contenu de l'écuelle jusqu'au fond et ne laissa plus rien. De même, ni le blasphémateur, ni l'idolâtre ne laissent par devers eux aucun précepte religieux à remplir. Enfin on sait que la peine de mort applicable en ce cas par le tribunal est celle de la lapidation, car il est dit (Deutéron. XVII, 5) : *Tu feras sortir l'homme ou la femme qui auront accompli un tel fait, tu les mèneras devant tes portes etc. ; vous les lapiderez à coups de pierres, et qu'ils meurent.*

Pour les idoles il est dit (Exode, XX, 5) : *tu ne les adoreras pas*, en règle générale ; *et tu ne te prosterneras pas devant eux*, ce qui est un fait spécial ; or, le prosternement faisait déjà partie de l'ensemble ; et si c'est énoncé à part, c'est dans le but d'étendre la règle, savoir : de même que le prosternement représente un acte isolé entraînant une culpabilité à part, il en sera de même pour chaque action condamnable séparément [3]. Bien que R. Simon b. Eleazar [4] ait dit : « Si quelqu'un a sacrifié, fait de l'encens, ou offert une li-

1. Cf. J., tr. *Moed Qaton*, III, 7 (t. VI, pp. 340-1). 2. Cf. Siffra, section Schelah, n° 112. 3. J., tr. Sabbat, VII, 2 (t. IV, p. 89). 4. Ci-après, § 13.

bation à une idole, le tout dans un même état d'ignorance, il n'est qu'une fois coupable », il reconnaît toutefois que celui qui d'une part a fait un acte d'adoration habituelle à l'idole et d'autre part un acte d'adoration conforme au culte divin, comme p. ex. de se prosterner, sera deux fois coupable, savoir pour chacun de ces actes. Cependant, lorsque R. Samuel dit au nom de R. Zeira (à R. Tanhoum b. Judan) le motif pourquoi l'on est coupable d'idolâtrie même pour un acte d'adoration différent du culte divin, il allégua le verset (Lévit. XVII, 7) : *Ils ne devront plus offrir leurs sacrifices aux boucs*, n'en résulte-t-il pas la culpabilité même pour un acte d'adoration non usuelle ? Modifie un peu ta déduction, répondit l'interlocuteur [1], car ce verset est applicable aux saintetés (à la défense d'égorger les sacrifices hors du Temple).

R. Yossa dit au nom de R. Yohanan [2] : celui qui sacrifie à l'idole un agneau défectueux (contrairement à l'usage du culte divin) est coupable. Pourquoi ? C'est conforme à ce qu'à dit R. Ila de déduire une telle extension de ces mots (Deutéron., XII, 4) : *Vous n'agirez pas ainsi envers l'Eternel votre Dieu*, c.-à-d. tout ce qui sert au culte de votre Dieu (fût-ce un animal défectueux, impropre aux sacrifices) ne pourra pas être offert à l'idole. R. Aboun b. Hiya objecta ceci devant R. Zeira : L'expression *tu ne les adoreras pas* (Exode, XX, 5) est une règle générale ; la suivante, *tu ne te prosterneras pas devant eux*, est une règle spéciale ; on devrait dire que la règle générale comprend seulement ce qui est contenu dans le détail spécial, savoir seulement la défense de se prosterner devant l'idole, non d'accomplir les autres actes d'adoration. De même, R. Aboun b. Cahana objecta devant R. Ila que l'expression « Vous n'agirez pas ainsi » (Deutéron., ibid.) est une règle générale (comprenant tous les actes de fait et d'adoration) ; l'expression *celui qui sacrifie aux faux dieux sera voué à l'anathème* (Exode, XXII, 20) est un détail spécial, puis l'expression *sauf à Dieu seul* est de nouveau une règle générale ; on devrait donc dire que l'on comprend dans la généralité les détails semblables au fait spécial, en englobant par extension la culpabilité de celui qui embrasse ou baise l'idole (faits bien distincts du culte divin). Pourquoi donc est-il question de la génuflexion ? N'est-ce pas pour indiquer que ce fait même est un acte de culte (sans être une œuvre manuelle) ? De même, baiser ou embrasser l'idole n'est pas un acte manuel de culte (et, par conséquent, n'entrent pas dans la règle des interdits).

D'où sait-on que le fait seul d'avoir dit à l'idole « tu es mon dieu » constitue une idolâtrie ? On le sait, dit R. Aboun au nom des rabbins de là-bas (de Babylone), de ce qu'il est dit (ibid. XXXII, 8) : *Ils se prosternèrent devant lui* (*le veau d'or*), *lui sacrifièrent et lui dirent : Voilà tes dieux, ô Israël* (il en résulte que le dire est mis en parallèle avec le sacrifice). Au contraire, fut-il objecté, ne devrait-on pas conclure de là que, pour être coupable du crime d'idolâtrie, il faut avoir sacrifié à l'idole, encensé et dit ? Non, répondit R. Yossé, car au verset précité on expose seulement tous les

1. B., tr. *Zebahim*, f. 106. 2. Cf. B., tr. Aboda Zara, f. 51.

détails afin de faire ressortir davantage la conduite honteuse des enfants d'Israël ; *ils se prosternèrent*, non devant l'Être suprême ; *ils lui sacrifièrent*, non à Dieu : *ils lui dirent*, non au Très-Haut. Mais alors, comment invoquer ce verset à l'appui de la défense de s'adresser à l'idole par parole? On le sait par analogie entre le terme *dire* employé ici, et le même mot usité pour l'incitation à l'idolâtrie (Deutéron. XIII, 7) : comme en ce dernier cas la parole équivaut à l'acte, de même en général le fait de *dire* à l'idole qu'on la reconnaît comme telle constitue un acte défendu.

En réponse à l'objection faite plus haut par R. Aboun b. Ḥiya, que la génuflexion n'étant qu'un détail par rapport à la généralité de la défense de l'idolâtrie, elle ne devra pas constituer un acte défendu, R. Zeira répondit par ce verset (ibid,, XVII, 3) : *Il va et adore des dieux étrangers devant lesquels il s'agenouille, ou devant le soleil, ou devant la lune ;* or, l'énoncé de ces deux derniers détails prouve qu'au lieu de procéder par règle générale, suivie d'un détail spécial, on a recours à des extensions de principe (et, par toutes sortes d'actions du culte aux faux dieux, on se rend coupable d'idolâtrie). Mais, objecta R. Aba b. Zimna devant R. Zeira, puisqu'il est écrit (Lévit. XI, 9, 10) : *Vous pourrez manger... ce qui a des nageoires et des écailles* ; *et ce qui n'a pas de nageoires et des écailles* ne pourra pas être mangé, il en résulte que l'on se trouve d'abord en présence d'une règle générale (exprimée par le terme *eau*), puis devant un détail spécial (le terme *canaux*, etc.), enfin l'expression générale revient ; or, cette succession de règles diverses aboutit à l'exclusion des êtres rampants qui se trouveraient dans des récipients d'eau (et à les autoriser, fussent-ils sans nageoires, ni écailles), tandis que d'après ton avis de ne pas tenir compte du détail spécial à la suite de la généralité, il faut admettre seulement des extensions (de façon à maintenir l'interdit même de ces rampants?) En effet, répondit R. Yoḥanan b. Marieh, dans le verset précité au sujet de l'idolâtrie, on ne tient pas compte de la succession des détails, et l'on a recours aux extensions en raison de la conjonction *et* de l'expression *et* (ou) *devant le soleil.* Mais, dit R. Yoḥanan b. Marieh, est-ce à dire que chaque conjonction *et* pourra être retranchée? (Dès que cette conjonction a un but d'extension dans le texte de l'idolâtrie, pourquoi ne l'aurait-elle pas dans la défense relative aux poissons?) C'est que, répond R. Samuel b.Abdima, l'extension n'est pas admissible dans le second verset, en raison de la répétition du détail spécial ; sans cette particularité, on aurait dit que tout poisson n'ayant pas de nageoires et d'écailles qui vit dans les eaux (ordinaires) est interdit, mais que ceux qui vivent dans les réservoirs et les viviers sont permis (malgré ce défaut) ; c'est pourquoi le texte répète : *et tout ce qui est dans l'eau, etc.*, sera interdit par extension ; mais comme, de plus, le texte répète l'expression « dans les canaux ou puits », cette spécialité sert à exclure de l'interdit les poissons qui vivent dans ces récipients. Selon R. Samuel b. Naḥmeni au nom de R. Oschia, le fait de dire à une idole « tu es mon dieu » est l'objet

d'un litige entre Rabbi et les autres docteurs (à savoir si c'est un crime ou non). Celui qui s'est prosterné devant elle, dit R. Yoḥanan, est coupable d'après l'aveu de tous, pour le fait d'avoir plié le dos. Quelle différence y a-t-il entre cet acte et celui de remuer les lèvres (pour parler à l'idole ?) R. Yoḥanan répond que cette analogie même est en discussion [1] ; d'après R. Simon b. Lakisch, même le fait de la génuflexion est contesté comme acte entraînant la culpabilité. En effet, dit R. Zeira, un verset confirme ce dernier avis, en disant (Nombres, XV, 16) : *Vous aurez une seule loi pour l'acte commis par méprise ;* un acte donc entraîne la pénalité, tandis que le texte n'est pas formel pour la parole de blasphème, ou pour la génuflexion.

7 (15). Celui qui livre un de ses descendants à Molokh n'est coupable que s'il lui remet son enfant et le fait passer par le feu. Si l'enfant a été livré à Molokh sans passer par le feu, ou s'il a passé par le feu sans avoir été livré à Molokh, le père n'est pas coupable : il faut les 2 actes réunis. Un conjurateur de morts est le Python ; celui qui fait parler le mort de sa tombe, ou nécromancien (Lévit. XIX. 31), le fait par opération magique parler de la bouche ; ils sont passibles de la peine capitale par lapidation, et celui qui consulte les morts transgresse une défense (ibid.).

La défense de livrer un de ses descendants à Molokh est spécifiée en ces termes (Lévitique, XVIII, 21) : *Tu ne donneras pas de ta postérité pour la faire passer à Molokh ;* on sait qu'un tel criminel sera puni du retranchement, comme il est dit (ibid. XX, 3) : *car il a livré de sa postérité à Molokh, il sera retranché, etc.* ; enfin, il subira la peine capitale imposée en ce cas par le tribunal, d'après ce qui est dit (ibid. 2) : *Tout homme des enfants d'Israël ou un étranger habitant parmi les Israélites, qui aura livré de sa postérité à Molokh devra être mis à mort ; les gens du peuple le lapideront à coups de pierres.* Par l'expression « tu ne livreras pas de ta postérité » on aurait pu croire [2] que le fait seul de livrer un enfant, sans le faire passer à Molokh, est un acte criminel ; c'est pourquoi le texte ajoute ensuite : « pour la faire passer », et lors même que l'enfant a été livré, puis fait passer, sans que ce soit à Molokh, on n'est pas coupable en raison du dernier terme « à Molokh » ; on est seulement coupable en le livrant à cette idole, non à une autre. De plus, même en ayant livré et fait passer l'enfant à Molokh, on devient seulement coupable si le passage a été effectué par *le feu*, comme il est dit (Deutéron. XVIII, 10) : *Que l'on ne trouve pas au milieu de toi quelqu'un faisant passer son fils ou sa fille dans le feu ;* or, par analogie entre le terme passer, employé ici et dans le verset précité, on déduit qu'il s'agit dans l'un et l'autre texte d'un passage par le feu. En somme, il résulte de ces

1. D'après l'un, les deux actes sont analogues et ont la même gravité criminelle; d'après l'autre, ils diffèrent entre eux. 2. Torath Cohanim, section *Kedoschim*, ch. 10.

diverses déductions que l'on est seulement coupable après avoir livré un enfant et l'avoir fait passer par le feu à Molokh.

R. Nassa dit au nom de R. Éléazar : le père n'est jamais coupable que s'il livre son enfant aux prêtres idolâtres, puis le prend officiellement de leurs mains et le fait passer. Quel est le mode de passage usuel à Molokh? On a enseigné [1] que cela consiste à attirer l'enfant et à le faire passer d'un côté à l'autre; lorsqu'au contraire on l'a fait passer à pied, on n'est pas coupable, et on ne l'est pas non plus pour avoir fait passer un membre de la famille autre que l'enfant, tel que son père, sa mère, son frère, sa sœur ; de même on est absous pour se faire passer soi-même, mais selon R. Éléazar b. R. Simon, ce dernier fait est un acte criminel. La culpabilité est la même tant pour Molokh que pour une autre idole ; selon R. Éléazar b. R. Simon, un tel acte n'est criminel qu'à l'égard de Molokh, pour lequel la culpabilité n'existe qu'à l'égard des enfants. R. Yoḥanan justifie l'avis de R. Éléazar b. R. Simon (de condamner celui qui se fait passer lui-même au feu), en raison de ce qu'il est dit : « que l'on ne trouve pas au milieu *de toi* » ; c'est-à-dire que ton corps ne se trouve pas passer.

De ce qu'il est dit (ibid. 11) : *je le retrancherai du milieu de son peuple* (d'une façon superflue), on l'applique à d'autres idolâtries (d'étendre le crime d'idolâtrie même aux actes non usuels aux cultes étrangers), entraînant la pénalité du retranchement. En un tel cas (contraire à l'usage), le tribunal applique la peine de mort, en raison des termes (superflus) : « il a livré de sa postérité à Molokh ; il devra mourir. » Or, pour avoir passé soi-même, on est absous, parce qu'en ce cas on passe forcément ; c'est donc que le mode habituel de procédé du Molokh est d'attirer l'enfant et le faire passer par le feu d'un côté à l'autre : en ce cas on est coupable. Comment donc R. Éléazar b. R. Simon (qui paraît admettre le peu de gravité du passage vers Molokh) dit-il qu'un tel passant sera condamné ? Il y a un cas possible de culpabilité, c'est celui d'un homme qui passe en sautant (au lieu de marcher ; cet acte est passible de la pénalité). R. Aboun b. Ḥiya demanda devant R. Zeira : pourquoi ne pas dire que le fait de livrer un enfant sans le faire passer dépend du sujet en litige entre Ḥiskia et R. Yoḥanan? Or, ils discutent sur le point de savoir si l'homme donnant à autrui l'ordre d'égorger un animal qui ne lui appartient pas est aussi coupable que celui qui égorge lui-même, comparant cet acte à celui d'une vente, faite aussi par autrui : Ḥiskia le déclare coupable, admettant la comparaison [2] ; R. Yoḥanan n'admet pas la comparaison et absout un tel homme (donc, par analogie, selon le préopinant, le père qui a livré son enfant, même le faisant passer au feu par un autre, est coupable ; selon R. Yoḥanan, il ne le serait pas).

R. Aba ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan [3] : on peut voir dans les termes de la Bible à ce sujet que tout objet proclamé roi (adoré), fût-ce un éclat de bois, ou un caillou, sera tenu pour une idole, avec ses conséquences

1. Tossefta, ch. X. 2. V. ci-après, tr. *Schebouôth*, VIII, 8 fin (f. 38d). 3. Siffri, section *Eqeb*.

(mais le passage seul par l'idole de Molokh entraîne la peine de mort). Quant à l'expression (précitée), « Je le retrancherai du milieu de mon peuple, » elle a pour but d'étendre cette pénalité au même acte accompli par d'autres idoles. En effet, dit R. Nassa au nom de R. Éléazar (à l'opposé de R. Yohanan), l'interdit s'étend à toutes sortes d'idoles, que l'on fasse passer des fils ou des filles. Ainsi, l'on a enseigné : qu'il s'agisse de Molokh ou d'une autre idole quelconque, soit que l'on ait adoré l'idole par le sacrifice d'un fils ou d'une fille, soit qu'on l'adore en lui sacrifiant son père, ou sa mère, on est coupable. Toutefois, dit R. Zeira, ce dernier acte entraîne la culpabilité, si ce n'est pas l'usage d'adorer ainsi l'idole (de faire passer devant elle dans le feu [1]) ; mais lorsque c'est l'usage de l'adorer ainsi, on n'est pas coupable pour le fait d'avoir fait passer un parent dans le feu pour elle. Selon R. Ila, lors même qu'il est d'usage d'adorer ainsi l'idole (autre que Molokh), on est coupable si, pour elle, on a fait passer un parent au feu [2], et même deux fois (d'abord parce qu'un tel acte sert à l'adorer, ensuite parce que cela ressemble à l'adoration du Molokh). A l'appui de l'opinion de R. Ila, on peut citer l'enseignement suivant : Selon R. Simon, le Molokh rentre dans la généralité des cas d'idolâtrie, et pourtant le texte biblique l'énonce à part pour indiquer que ce cas comporte un allègement spécial, à savoir que l'on est seulement coupable en livrant un enfant. R. Tanhoum b. Jérémie dit [3] : l'avis émis plus haut par R. Éléazar b. R. Simon (de déclarer coupable l'acte de livrer un enfant, seulement à l'égard de Molokh) est conforme à l'avis de son père R. Simon exprimé ici : De même qu'au dire de ce dernier Molokh fait partie de la généralité des idoles, et la Bible l'énonce à part pour indiquer que ce cas comporte un allègement spécial, à savoir que l'on est seulement coupable si on lui livre un enfant; de même R. Éléazar est d'avis que pour Molokh seul le texte insiste sur la gravité de livrer des enfants, mais pour d'autres idoles, on est également coupable en livrant d'autres personnes. — [4].

R. Pinhas dit devant R. Yossa au nom de R. Hisda [5] : si c'est l'usage d'adorer spécialement une idole en ce qu'un père fait passer devant elle au feu ses enfants, et au lieu de cela il lui sacrifie un de ses parents, il est deux fois coupable (1° pour l'acte d'idolâtrie, 2° à titre d'assimilation avec Molokh). R. Zeira se réjouit, supposant entendre ainsi confirmer l'avis (précité) de R. Ila, son maître, d'accord avec l'avis de R. Éléazar b. R Simon (que, pour la livraison des enfants, on est seulement coupable au titre d'adorateur de Molokh). Qu'as-tu, lui dit R. Pinhas ? L'opinion que j'ai transmise au nom de R. Hisda se réfère à celle des autres docteurs (établissant la culpabilité, et même double, pour toute idole autre que le Molokh, devant laquelle on ferait passer un enfant par le feu). Pour cela, répliqua R. Zeira, ton avis était inutile (il va de soi).

1. Pour le Molokh seul, la Bible réserve spécialement l'interdit aux enfants sans l'étendre aux parents. 2. Même remarque. 3. Ci-dessus, § 8 (12). 4. Suit un passage reproduit textuellement du § 9, à propos du même R. Éléazar. 5. Siffri, section *Reéh*, ch. 81.

Il est défendu de se livrer à la nécromancie [1], comme il est dit (Lévitique, XIX, 31) : *Ne vous tournez pas vers les nécromanciens.* A un tel crime se rattache la peine du retranchement, car il est dit (ibid. XX, 6) : *la personne qui se tournera vers les nécromanciens, ou vers les devins, sera retranchée etc.* De plus, en ce cas, le tribunal applique la peine de mort, comme il est dit (ibid. 17) : *Si parmi eux il y a un homme ou une femme qui soit nécromancien ou devin, ils devront être mis à mort.* Pourquoi, comme on énumère ici à part le devin, n'est-il pas compté parmi les criminels passibles du retranchement (et seulement le nécromancien) ? C'est que, répond R. Ḥiskia au nom de R. Simon b. Lakisch, les deux crimes sont formulés dans une seule défense : « Ne vous tournez pas, etc. » Selon R. Yossa au nom de R. Simon b. Lakisch, cette conjonction a lieu parce que la défense relative au devin semble provenir d'un précepte affirmatif [2]. S'il en était ainsi, dit R. Zeira devant R. Yossa, nul autre que toi n'aurait-il lieu d'énumérer le cas du devin parmi les criminels passibles du retranchement ? (Si la défense négative placée en tête du verset se réfère indifféremment au premier sujet énoncé, ne devrais-tu pas ajouter l'autre sujet?) Voici la raison, répondit R. Zeira : l'ordre suivi par le texte biblique a été adopté par la Mischnâ, et comme l'un des textes cités (ibid. 17) établit une distinction entre le nécromancien et le devin, la Mischnâ admet les 2 cas passibles de la peine de mort (distinction non admise pour le cas entraînant le retranchement). — Le אוב (nécromancien) est le python (πύθων), celui qui parle du creux de l'épaule [3], le ידעני (devin) est celui qui parle de la bouche. Tous deux sont passibles de la peine de la lapidation, et celui qui se laisse interroger par eux contrevient à la défense exprimée par les mots (Deutéron. XVIII, 11) : *Ni quelqu'un consultant les morts.* Ces derniers mots, selon un enseignement, visent celui qui interroge à l'aide d'un crâne de mort (par sorcellerie) ; d'après un autre enseignement, le magicien ranime le mort en opérant par sorcellerie. Quelle différence y a-t-il entre ces deux procédés ? Par le premier, le mort se présente régulièrement, fût-ce un samedi, et l'homme le plus simple peut évoquer même un roi ; par le second procédé, le mort se présente irrégulièrement, non le samedi, et un simple individu ne saurait évoquer un roi. R. Houna dit qu'un verset confirme l'opinion première, disant que la nécromancie consiste à évoquer le mort par sorcellerie, comme il est dit (I Samuel, XXVIII, 8) : *Découvre-moi, je te prie, l'avenir par l'esprit de la magie* אוב, *et fais-moi montrer celui que je te dirai.* Que faut-il conclure de cette insistance mise dans la demande ? C'est que, dit R. Mena, la magicienne avait un grand nombre de paroles magiques à sa connaissance pour ses évocations (et Saul désirait qu'elle eût recours au premier procédé). D'où sait-on qu'elle eut recours à la nécromancie ? De ce qu'il est dit (Isaïe,

1. Torath Cohanim, section *Qedoschim*, ch. IX. 2. La défense paraît ne se rapporter qu'à la nécromancie, et le sujet suivant n'est qu'un dérivé du premier ; V. Siffra, section *Qedoschim*, VII, 10. 3. Selon Raschi, c'est celui qui place sous l'aisselle un mort et en tire des sons.

XXIX, 4) : *Ta voix s'élèvera de la terre comme celle d'un nécromancien* (preuve qu'une telle voix sort du sol). A l'appui de l'avis de R. Yossa (concernant l'omission du devin parmi les criminels passibles du retranchement), on peut invoquer l'avis suivant des autres docteurs : selon R. Ila au nom de R. Yossa, la Mischnâ réunit tous les cas dont l'accomplissement (la mise en œuvre) est passible du retranchement ; or, ajoutent les docteurs, un acte est accompli par les nécromanciens, qui au moment d'opérer brûlent de l'encens [1] pour les démons (tandis que le devin ne le fait pas et parle seulement).

11 (14). Celui qui profane le Sabbat par un acte pour lequel on est passible de la peine de retranchement en cas de fait volontaire, ou du sacrifice d'expiation en cas de fait involontaire, celui qui maudit son père et sa mère, est coupable s'il les maudit par un nom de la Divinité ; si c'est par un attribut divin, la culpabilité est la même, selon R. Meir ; mais les autres sages déclarent un tel homme acquitté.

9 (15). Celui qui cohabite avec une jeune fille fiancée est seulement coupable si elle est adolescente, vierge, fiancée, chez son père ; si 2 hommes cohabitent tour à tour avec elle, le premier sera lapidé et le second étranglé [2].

Le « profanateur » est avisé de la défense, parcequ'il est dit (Exode, XX, 10) : *Tu ne feras aucun travail, etc.* Ce délit est passible de la peine du retranchement, selon ces mots (ibid. XXXI, 14) : *Toute personne qui fera un travail en ce jour sera retranchée.* De plus, en ce cas, le tribunal applique la peine de mort, en raison des mots : *Ceux qui le profanent* (le Sabbat) *seront mis à mort.* En raison du grand nombre de délits sabbatiques passibles du retranchement, pourquoi ne pas augmenter l'énumération, limitée à 36, des cas de retranchement ? La pluralité des délits sabbatiques, répond R. Yossé b. Aboun, a seulement lieu si quelqu'un enfreignant à volonté le repos du sabbat, ignore que chaque travail en particulier est interdit (en ce cas, on est plusieurs fois coupable pour actes accomplis par mégarde, entraînant des sacrifices expiatoires) ; mais à l'inverse, si l'on a conscience des travaux accomplis, tout en ignorant la solennité du jour, on n'est certes qu'une fois coupable (voilà pourquoi le sabbat compte pour un seul cas passible de retranchement). La défense de maudire ses parents est indiquée par ce texte (Lévitique, XIX, 3) : *Que chacun de vous respecte son père et sa mère.* La pénalité du retranchement en ce cas et l'application de la peine de mort par le tribunal sont indiqués en ces termes (Exode, XXI, 17) : *Celui qui maudit son père ou sa mère sera mis à mort ;* et d'autre part il est dit (Lévit. XVIII, 29) : *Celui qui accomplit l'une de toutes ces abominations sera retranché, etc.* — [3].

1. Cf. B., tr. Krithoth, f. 3b. 2. La pénalité du second est telle, parce qu'alors la fille n'était plus vierge. V. tr. Qiddouschin, I, 1 (t. IX, p. 194). 3. Suit un passage jusqu'à la fin du §, traduit au tr. *Kethouboth*, III, 9 (t. VIII, p. 44).

12 (16) Le séducteur est un particulier qui dit qu'il y a une divinité dans tel endroit, qui mange, boit, fait tel bien ou tel mal, il sera condamné à mort. Il y a une différence entre le séducteur et les autres coupables; ceux-ci doivent être avertis par les témoins, lesquels ne se cachent pas pour assister au crime à l'insu du coupable; le séducteur fait exception, on lui aposte des témoins en cachette sans l'avertir. Voici comment on se conduit envers le séducteur : s'il s'adresse à deux personnes pour les séduire, ces 2 personnes témoins l'amènent au tribunal (qui jugera) et le lapideront.

(17) S'il s'adresse à une seule personne, comme elle ne peut pas le faire condamner seule, cette personne lui dira : « Je connais d'autres individus qui voudront te suivre; il faut que tu leur parles. » Si le séducteur est assez adroit pour ne pas vouloir s'exposer à parler à plusieurs individus, la personne en question cherchera à l'amener dans un endroit où les témoins se tiennent en cachette. Alors la personne dira au séducteur : « Répète-moi ce que tu m'as dit déjà à propos de la Divinité. » Si celui-ci le répète, la personne en question cherchera d'abord à l'en détourner, en lui disant : « Comment veux-tu que nous abandonnions notre Dieu qui est au ciel, pour suivre des divinités qui ne sont que bois et pierres? » Si le séducteur se repent et change d'avis, on le laisse libre. Mais s'il insiste en disant qu'il faut absolument adopter cette divinité, les témoins qui se trouvent en cachette et qui entendent ses paroles l'amèneront au tribunal (qui jugera), puis le lapideront.

(18) Le séducteur dit : « je servirai l'idole, ou : j'irai l'adorer, » : ou allons l'adorer ; ou : je lui sacrifierai ; ou : j'irai lui sacrifier ; ou : allons lui sacrifier ; ou : je l'encenserai ; ou : j'irai l'encenser ; ou : allons l'encenser ; ou : je lui ferai des libations; ou : j'irai lui faire libation ; ou : allons lui faire libation; ou : je m'y prosternerai ; ou : je vais me prosterner ; ou : allons-nous prosterner. Détourner une ville entière consiste à dire : allons et adorons les idoles [1].

(19) Le magicien est coupable s'il accomplit un acte magique, mais non s'il en fait seulement le simulacre pour tromper la vue. R. Akiba dit au nom de R. Josué : il peut arriver que 2 personnes cueillent des courges par magie [2], et pourtant l'une d'elles pourra être dispensée et l'autre sera coupable. C'est que le véritable auteur de l'acte sera coupable, et celui qui aura seulement trompé les yeux ne sera pas coupable.

Quoiqu'il soit dit (Exode, XXII, 17) : *tu ne laisseras pas vivre de sorcière*, la défense est aussi bien applicable à l'homme qu'à la femme ; seulement, la

1. La Guemara sur ce § est traduite au tr. Yebhamoth, XVI, 6 (t. VII, p. 218).
2. C'est agir.

Loi connaissant et nous enseignant les habitudes établit la règle en parlant des femmes, chez lesquelles la sorcellerie est plus fréquente que chez les hommes. R. Éléazar dit : la peine de mort appliquée en ce cas est celle de la lapidation ; il a pour motif l'analogie entre le verset précité et cet autre (ibid. XIX, 13) : *ni animal ni homme ne vivra là ;* or, comme dans ce dernier verset la pénalité prévue est celle de la lapidation, la même sera applicable au crime de sorcellerie. Les autres docteurs n'adoptent pas l'avis de R. Éléazar, se basant sur l'analogie entre la défense « de laisser *vivre* une sorcière, » et cet autre verset (Deutéron. XX, 16) : *tu ne laisseras vivre aucune âme, etc;* or, comme on sait (par Josué, XI, 14) qu'en ce dernier cas la peine de mort a été appliquée en passant les hommes au fil de l'épée, de même le crime de sorcellerie sera puni par la décapitation. Je préfère, dit R. Akiba, avoir recours à cette seconde analogie, dont les termes sont formellement comparables à la première. Quant à R. Juda, il invoque la raison suivante, tirée de la juxtaposition des versets : après le verset qui défend de « laisser vivre une sorcière, » il est dit (Exode, XXII, 18) : *Celui qui cohabite avec un animal sera mis à mort ;* on en conclut que, comme l'animal sera mis à mort par la lapidation, le sorcier le sera aussi.

Un jour, R. Éléazar, R. Josué et R. Akiba se rendirent aux bains publics (δημοσίαι) de Tibériade ; ils aperçurent un *Min* (magicien), qui, ayant énoncé une parole magique les retint prisonniers sous la voûte du bain. Vois, dit R. Éléazar à R. Josué, ce qui te reste à faire (pour nous tirer de là). Celui-ci, à la sortie du magicien, prononça à son tour des paroles, en sorte que la porte de sortie retint le magicien. Chaque entrant le frappait d'un coup (au cœur), et chaque sortant le frappait au dos. Le magicien les pria de délier le lien qui le retenait. Délie d'abord, lui dirent-ils, ce que tu as fait à notre égard, et nous ferons de même. Puis, ils se délièrent réciproquement. Lorsqu'ils sortirent, R. Josué dit au magicien : si c'est là tout ce que tu sais faire, tu le tiens de nous. Allons à la mer, répliqua-t-il, et vous verrez. Arrivé-là, le magicien prononça une formule, et la mer se fendit. N'est-ce pas ainsi, dit-il, qu'agit votre maître Moïse à la mer rouge ? Oui, dirent les rabbins ; mais tu reconnais bien que Moïse passa au travers. Certes, répondit le magicien, et il s'engagea sur le fond de la mer. Aussitôt R. Josué ordonna à l'ange préposé aux flots d'engloutir l'hérétique, ce qui fut réalisé.

Un jour les mêmes se rendirent à Rome, et s'arrêtèrent dans une localité où ils virent des enfants s'amuser à entasser du sable, en disant : c'est ainsi que l'on agit en Palestine, en assignant telle partie à l'oblation sacerdotale et telle autre à la dîme pour les Lévites. Il paraît, dirent les Rabbins, qu'il y a ici des Juifs. Arrivés dans une localité, ils reçurent l'hospitalité d'un des habitants. Lorsqu'ils s'assirent à table pour le repas, ils remarquèrent que chaque plat servi était au préalable transporté dans une petite salle, κοίτων ; éprouvant la crainte de manger des parties de sacrifice, offerts aux idoles (ou servant à de la magie), ils dirent au maître : dans quel but fais-tu d'abord

transporter dans une petite salle distincte chaque mets que tu nous sers? J'agis ainsi, répondit-il, par respect pour mon vieux père, qui a fait vœu de ne jamais sortir de sa chambre, jusqu'à ce qu'il ait vu des savants d'Israël. Va donc auprès de lui, répliquèrent-ils, et prie-le de venir chez les savants qui sont ici. Le vieillard se présenta. Qu'as-tu, lui dirent-ils? Je demande aux sages, répondit-il, de prier Dieu en faveur de mon fils qui n'a pas d'enfant. R. Éléazar s'adressant alors à son compagnon Josué lui dit : Vois, Josué b. Ḥanania, ce que tu dois faire. Il dit aux assistants de lui apporter de la semence de lin. Lorsqu'elle lui fut apportée, on le vit la semer sur la table (tabula), puis la répandre, la laisser se développer, enfin l'arracher, jusqu'à ce qu'il tira de là une femme par les cheveux (laquelle, par ses sortilèges, avait suscité la stérilité de la maîtresse de maison). Défais le lien que tu as noué, lui dit le rabbi. Elle s'y refusa. Si tu n'obéis pas, dit-il, je te dénonce. Je n'ai pas le pouvoir de délier, dit-elle, car le nœud de ce sortilège gît au fond de la mer. R. Josué ordonna alors à l'ange de la mer de rejeter le lien : ce qui arriva. Après que le sort fut conjuré, des rabbins prièrent en faveur du maître, qui eut le bonheur d'avoir un fils appelé R. Juda b. Bethera. Ils dirent alors : si nous ne sommes arrivés là que pour susciter la naissance de ce juste, cela nous suffit. — R. Josué b. Ḥanania dit[1] : je puis prendre des courges et des melons[2], et en faire des boucs ou des cerfs, qui à leur tour se reproduiront. R. Yanaï dit : je marchais dans une rue (strata) de Sephoris, et je vis quelqu'un prendre une pierre et la jeter en l'air; cet objet retombé à terre était devenu un veau. Mais, R. Éléazar n'a-t-il pas dit au nom de R. Yossé b. Zimra[3], si tous les habitants de la terre se réunissaient, ils ne pourraient pas créer une mouche et lui donner un souffle de vie? On peut donc affirmer que le magicien n'a rien fait de tel; mais il a dû appeler son domestique, qui a volé pour lui un veau du troupeau, et l'a substitué à la pierre tombée. R. Ḥinéna b. R. Ḥanania dit s'être promené sur le rivage de Sephoris et avoir vu quelqu'un jeter un crâne en l'air, qui retombé fut métamorphosé en veau. Il vint raconter le fait à son père, qui dit : en manger est un fait coupable; sinon, c'est un fait équivalent à celui de fermer l'œil[4]. R. Josué b. Ḥanania dit que R. Éliézer pouvait citer jusqu'à 300 *halakhoth*[5] à l'occasion du commandement relatif à la sorcière, et de toutes je n'en ai retenu que deux : De deux personnes qui cueillent des courges, l'une est coupable, non l'autre; la première seule fait un acte, la seconde est celle qui ferme seulement les yeux. R. Drossa dit qu'il y a 900 enseignements à ce sujet, savoir 300 cas coupables, 300 cas sans pénalité, et 300 cas de culpabilité en principe, sans entraîner en fait une pénalité (comme de fermer les yeux).

1. Voir la biographie de ce rabbin dans le supplément au Maguid, an VIII, col. 42. 2. « Zucche e peponi », traduit Lattes dans ses *Giunte al lessico Talmudico.* 3. Voir Midrasch Rabba sur Genèse, ch. 39. 4. Fait de magie blâmable, mais non condamnable. 5. M. Derenbourg, *Essai, etc.*, p. 223, ajoute : « 300 est souvent un chiffre indéfini chez les docteurs. »

CHAPITRE VIII

1. L'enfant pervers et rebelle (qui est puni d'après la Bible, Deutéronome, XXI, 18-21), doit-être majeur, et d'autre part il ne doit pas être un homme fait et complétement développé physiquement[1]; les sages s'expriment en termes décents à cet égard. Car il est écrit (ibid.) : *Si un homme a un fils*, non une fille, ni un homme (adulte). Le mineur échappe à toute pénalité, étant dispensé d'accomplir les préceptes religieux.

R. Zeira, R. Abahou, R. Yossé b. Ḥanina au nom de R. Simon b. Lakisch, expliquent le verset (Exode, XXI, 14) : *Si un homme prémédite contre son prochain de le tuer par ruse ;* or, le mâle est un « homme », à partir du moment où il *cuit* [2] ; et à partir de quand peut-il cuire (engendrer)? Depuis le jour où le pubis s'élargit, par analogie avec la marmite sur le feu ; dès que le contenu cuit, le récipient se noircit à l'extérieur (productis pilis). R. Zeira dit que R. Schila b. Abina a enseigné [3] : des termes *si un homme a un fils*, etc. (Deutéron. XXI, 18), on conclut qu'un tel fils ne devra pas être déjà capable d'être père ; or, dès qu'il est apte à cohabiter avec une femme et d'engendrer, c'est comme s'il était père, et non fils, à l'opposé des termes bibliques : *fils*, non père. C'est conforme à la règle énoncée par R. Yossa au nom de R. Schabtaï : la limite de temps pendant laquelle un fils pourra être pervers et rebelle est seulement de six mois[4]. R. Yossa dit : toutes les règles énoncées à ce sujet semblent le contraire de la logique (l'inverse est plutôt vraisemblable) ; et ce qui le prouve, c'est qu'une fille ayant ce défaut (cas peu fréquent) devrait être plutôt condamnable qu'un fils, et pourtant elle est absoute. De même, il paraît plus juste de condamner un adulte pervers qu'un enfant, tandis qu'en réalité la loi absout l'homme fait, et condamne pour ce défaut un adolescent plus jeune. Ou encore, il semble que l'on est plus coupable de voler des étrangers que de voler ses parents, et pourtant la Loi est plus sévère pour ce dernier crime que pour le premier. Cela prouve donc que les diverses règles de la Bible à ce sujet ressemblent à des ordonnances royales (qu'il faut suivre sans explication).

2. Ce fils est coupable de gourmandise et d'ivrognerie lorsqu'il mange un τριτημόριον [5] de viande et boit un demi log de vin d'Italie (très fort) ;

1. Littéralement : Ex quo 2 pilos produxerit usque dum barba inferiori vestitus fuerit, non autem superiori. 2. Jeu de mots sur le sens du terme יזיד qui signifie ici : *il prémédite*, et ailleurs (Genèse, XXV, 29) : *il cuit*, c.-à-d. ici, où il se fait. 3. Voir Siffri, section *Ki-Thetsé*, n° 218. 4. Selon une autre version, 3 mois ; ni enfant, ni homme fait. 5. Par son étymologie, ce mot signifie un tiers de livre ; mais le Talmud, comme on va voir, ne prend pas ce mot à la lettre.

selon R. Yossé, il devra avoir mangé une livre (Maneh) de viande et bu un log de vin pour être coupable. S'il a mangé et bu cette quantité dans un repas de service religieux, ou à la cérémonie de l'embolisme du mois, ou en consommant la 2e dîme à Jérusalem, ou en mangeant soit des chairs de charogne, soit de bêtes déchirées, ou des reptiles et des vers, ou des fruits non rédimés, ou de la 1re dîme dont l'oblation n'est pas prélevée, ou de la 2e dîme et des consécrations non rachetées (hors Jérusalem), enfin un objet qui est prescrit ou interdit par une loi religieuse, ou tout mets hors la viande, ou toute boisson, hormis le vin, il ne sera pas considéré comme fils rebelle, jusqu'à ce qu'il ait mangé de la viande (permise) et bu du vin, car il est dit (ibid.) : *un gourmand et un ivrogne*, et bien qu'il n'y ait pas de preuve formelle qu'il faille expliquer ainsi ces 2 termes, il y est fait allusion par ces mots (Proverbes, XXIII, 20) : *Ne sois pas parmi les gens ivres de vin, les gourmands de viande.*

3. S'il a volé son père et mangé chez lui, ou volé d'autres et mangé chez eux, ou volé d'autres et mangé chez son père, il ne sera considéré comme fils rebelle que lorsqu'il aura volé de son père ce qu'il mange chez d'autres. R. Yossé b. R. Juda dit : il devra avoir volé son père et sa mère pour être coupable.

R. Yossé dit (§ 2) : τριτημόριον veut dire une demi livre, et le fils n'est coupable que s'il l'a mangée à peine passée au feu. S'il la mange crue, c'est un mets de chien ; s'il la mange très cuite, c'est le manger des gens ordinaires (non d'un vorace, ou voleur; et en ces deux cas, le fils ne sera pas condamné). — 1.

« S'il a mangé des chairs de charogne, ou de bêtes déchirées, ou des reptiles ou des vers », il n'est pas condamné, car il est dit (Deutér. ibid.) : *ils le hactient, mais il ne les écoute pas*, à l'exclusion de celui qui n'écoute pas son Père céleste.

La première défense du vol (§ 3) est exprimée en ces termes (Exode, XX, 15) : *tu ne voleras pas*, et la seconde défense par les mots (Lévit. XIX, 11) : *tu ne voleras pas, vous ne volerez pas*[2] (superflus) ; ceci signifie qu'il ne faut voler ni pour contrarier (pour irriter le volé, en attendant la restitution), ni pour payer plus tard le double de la valeur du vol, ni même pour le rembourser au quadruple ou quintuple. Ben Bag-Bag dit[3] : tu ne dois pas reprendre ton propre bien au voleur par derrière lui (en cachette), de sorte que tu pa-

1. Suivent 2 passages jusqu'à près de la fin, traduits : 1° au tr. Pesaḥim, VII, 10 (t. V, p. 114) ; 2° au tr. Moëd Qaton, II, 3 (t. VI, p. 318). 2. Torath Cohanim, section Qedoschim ; B., tr. Baba mecia', fol. 61b, et ci-après, XI, 2 (fol. 30a). 3. Tossefta au tr. Baba Qamma, ch. 10.

raîtrais un voleur, mais lui réclamer ouvertement, par justice. R. Aba ou R. Yoḥanan dit au nom de R. Oschia ; le fils rebelle n'est coupable que s'il vole de l'argent pour acheter de la viande; selon R. Zeira au nom de R. Oschia, il n'est coupable qu'en gaspillant l'argent. Qu'entend-on par là ? Ce n'est pas de donner au-delà du montant dû, comme p. ex. de dire « voici 5 pièces et donne-moi la valeur de 3 » ; ce serait de l'ineptie ; proposer 3 pièces pour ce qui vaut 5 est assez fréquent parmi les hommes (c'est marchander) ; mais il s'agit de celui qui (profitant du bas prix) achète pour 5 pièces ce qui vaut autant, mais le gaspille parce qu'il en a de trop. — Qu'appelle-t-on voleur et qu'appelle-t-on brigand ? R. Ila répond : celui qui vole, fût-il aperçu par des témoins, est un voleur ; celui qui enlève le bien en présence du maître est un brigand. S'il en est ainsi, objecta R. Zeira, celui qui avait l'intention d'enlever un objet de force, fût-ce en présence du maître, et l'a pris simplement, n'est pas un brigand. Qui appelle-t-on alors un brigand, selon l'avis de R. Zeira ? Celui qui aurait arraché un objet de force, en présence de dix personnes, répond R. Samuel b. Sisarta au nom de R. Abahou [1]. La meilleure preuve à l'appui est dans ce verset (II Sam. XXIII, 21) : *Il ravit la lance aux mains de l'égyptien, et le tua de sa lance.*

4. Si le père veut mettre un tel fils en accusation, et la mère s'y oppose, ou vice-versa, le fils ne pourra pas être taxé de rebellion; il faut pour cela l'assentiment des 2 parents. Selon R. Juda, il ne sera pas non plus taxé de rebellion s'il y a disproportion (d'aspect) entre la mère et le père.

5. Si l'un des deux parents est manchot, ou bancal, ou muet, ou aveugle, ou sourd, il est absous, car il est dit (Deut. XXIII, 19) : *son père et sa mère le saisiront*, ce qui est impossible à un manchot, *et le feront sortir*, fait impossible à un bancal ; *et diront*, fait impossible au muet ; *voici notre fils*, ce qu'un aveugle ne peut constater; *il n'écoute pas notre voix*, ce à quoi le sourd ne peut pas prétendre.

5. Ils l'avertissent d'abord devant 3 témoins, puis (en cas d'infraction) lui infligent la peine des coups de lanière. S'il a recommencé son délit, il sera jugé par un tribunal de 23 membres ; seulement, pour lui faire subir la lapidation, le tribunal devra avoir en sa présence les 3 premiers juges (qui l'ont déjà condamné), pour se conformer aux mots : *Celui-ci notre fils* (ibid.), celui qui a déjà subi la peine de la flagellation est devant vous.

R. Yoḥanan pour expliquer le motif de l'avis de R. Juda (§ 4) dit : le défaut d'aptitude de la mère à être digne d'épouser le père (ou la question de disproportion) n'est pas absolue (il s'agit seulement, selon R. Juda, d'un point d'égalité au père). — Quant à la condition émise auparavant (que le fils devra

1. B., tr. Baba Qamma, f. 79.

avoir volé aussi la mère pour être coupable), ne peut-on pas observer que ce qui est à la mère appartient en droit au père? (A quoi bon établir la distinction?) Il peut s'agir du cas, répond R. Yossé b. R. Aboun, où elle se trouvait près des aliments, préparant le repas, et le fils a volé de ceux-ci (c'était donc du bien appartenant désormais à tous deux).

L'interprétation tirée du verset précité (en vertu de laquelle les parents qui accusent leur fils doivent être sans défaut, § 5), est applicable aussi aux juges (ils doivent être aussi sans défaut), car il est dit (Deutér. XXI, 2) : *ils sortiront*, à l'exclusion du bancal ; *et ils diront* (ibid. 7), à l'exception du muet ; *nos mains n'ont pas versé ce sang*, à l'exclusion du manchot; *nos yeux n'ont pas vu*, à l'exclusion de l'aveugle (en ces divers cas, le texte serait inapplicable). La Bible nous indique par là que les juges doivent être aussi complets de leurs membres que leur justice sera impartiale. R. Yoḥanan dit : si l'un des premiers juges meurt, le coupable ne sera plus lapidé. Mais que nous apprend-il là? N'est-il pas dit déjà dans la Mischnâ que « pour lui faire subir la lapidation, le tribunal devra avoir en sa présence les trois premiers juges » ? Non, dit R. Oschia, R. Yoḥanan nous enseigne un fait nouveau (en plus que la Mischnâ), à savoir de ne pas supposer qu'un second jugement (pour un second vol) sera égal au premier, et entraînera la peine de la lapidation ; c'est pourquoi il dit qu'à la mort de l'un d'eux, il faut tout recommencer.

6. S'il a fui avant le prononcé du jugement, et dans l'intervalle de temps l'adolescence s'est achevée (productis inferioris barbæ pilis), il sera acquitté ; mais s'il n'a fui qu'après le prononcé du jugement, puis l'adolescence s'est achevée, il reste coupable.

R. Oschia dit[1]: Zeira m'a raconté au nom des habitants de Jérusalem, que 3 sortes d'individus peuvent, s'ils le demandent, obtenir leur pardon ; ce sont : la femme soupçonnée d'adultère par le mari, le fils rebelle (que les parents peuvent excuser), et un vieillard opposé au tribunal (celui-ci peut le gracier de sa peine). Mais pour la femme soupçonnée, n'est-ce pas déjà dit textuellement dans la Mischnâ, que si le mari se refuse à la faire boire, elle est dispensée de l'épreuve? D'après le texte de la Mischnâ, on pouvait croire que le mari a la faculté de renoncer à l'épreuve aussi longtemps que le rouleau sacré (écrit de la main du prêtre à cet effet) n'est pas écrit, non après ; Zeira ajoute donc que c'est loisible même après. Toutefois, il ne faut pas que cet écrit ait déjà été effacé dans l'eau à boire, après ce fait solennel (qui consiste à effacer le nom divin), le jugement suivra son cours. Pour le fils rebelle également, n'est-ce pas déjà dit textuellement dans notre Mischnâ (§ 4), si « le père veut et la mère ne veut pas, ou si la mère veut et le père ne

1. V. J., tr. Sôta, IV, 3 (t. VII, p. 273).

veut pas, le fils ne sera pas condamné comme pervers »? D'après ce texte, on pouvait croire que la renonciation est possible aussi longtemps que le procès n'a pas été instruit, mais non depuis le moment où le fils a été amené devant la justice; Zeira nous apprend donc que, malgré la présence de ce fils en justice, on peut y renoncer. Toutefois, il ne faut pas que le jugement ait été déjà prononcé; après quoi, il serait trop tard.

Enfin, quant au vieillard rebelle, le tribunal a la faculté de le gracier de la peine capitale, mais cela ne va pas jusqu'à pouvoir reintégrer un tel individu dans son siége juridique.

A mon arrivée auprès de R. Juda b. Béthera à Necibine, les deux premiers points ont été confirmés selon mon avis, non le troisième, relatif au vieillard opposant, afin de ne pas encourager les discussions en Israël. — Pourquoi, selon Schammaï, la femme soupçonnée dont le mari est mort reprend-elle son douaire sans boire l'eau d'épreuve? Elle argue que si le mari était présent, elle boirait; selon Hillel, au contraire, elle ne boira pas, mais ne recevra pas le douaire, le doute restant en l'état [1].

7 (10). Le fils rebelle est ainsi jugé en vue de son avenir. La loi dit: mieux vaut qu'il meure moins coupable que s'il avait commis de plus grandes fautes, car la mort des pécheurs est un bien pour eux et pour le monde, tandis que celle des justes est un malheur pour eux (pour les leurs) et pour le monde. Le vin et le sommeil des impies est une jouissance pour eux et pour le monde; celui des justes est un mal pour eux et pour le monde. La dispersion des impies est agréable à eux et au monde; celle des justes est fâcheuse pour eux et pour le monde. La réunion des impies est un mal pour eux et pour le monde; celle des justes est une satisfaction pour eux et pour le monde. Le calme pour les impies est un malheur pour eux et pour le monde; celui des justes est un bienfait pour eux et pour le monde.

Dieu a prévu qu'un tel fils finirait par gaspiller les biens de son père et de sa mère, et s'adonnant à ses mauvaises habitudes il s'installerait au carrefour des routes pour dépouiller les passants, ou les tuer en cas de résistance; aussi la Loi dit: mieux vaut qu'il meure étant encore innocent qu'après avoir commis des crimes, « car la mort des pécheurs est un bien pour eux et pour le monde, tandis que celle des justes est un malheur pour eux et pour le monde. Le vin et le sommeil des impies est une jouissance pour eux et pour le monde; celui des justes est un mal pour eux et pour le monde. » R. Abahou ajoute qu'il en est ainsi si la grande quantité prise de pain suscite le

1. Suit un passage traduit au tr. Kethouboth, IX, 7 (8) (t. VIII, p. 122).

sommeil, cependant, dit R. Jonatan, en prendre un peu et dormir est bon ; il en résulte le calme d'esprit nécessaire aux études.

8 (6). Le voleur qui s'introduit par effraction mérite d'être tué (Exode, XXII, 1, 2), non pas pour le crime qu'il a commis, mais pour prévenir la fin (de tuer le propriétaire). Si ce voleur a causé des dommages en brisant quelque chose, il doit le payer s'il se trouve dans des circonstances à ne pas mériter la mort. Mais s'il mérite la mort, il ne doit plus payer dommage [1].

On a enseigné que R. Ismaël dit : Voici l'un des trois versets du Pentateuque, qui sont énoncés au figuré. 1° Il est dit (Exode, XXI, 19) : *si le blessé se relève et qu'il puisse sortir appuyé sur un bâton, l'auteur de la blessure sera absous* [2]. 2° Il est dit (ibid. XXII, 3) : *Si le voleur est trouvé dans une cachette, si le soleil a brillé sur lui* (éclairé son délit), *son sang sera vengé*. Or, ce n'est pas pour lui seul que le soleil brille, mais on entend par là : comme l'éclat du soleil a cela de spécial qu'il est le symbole d'une paix bienfaisante pour tous les habitants de la terre ; de même, pour le voleur frappé, lorsqu'il est évident (clair comme le soleil) que celui-ci n'en voulait pas à la vie du volé lequel l'a tué, le meurtrier sera coupable.

Tantôt le voleur qui arrive en cachette veut seulement voler ; tantôt il se propose même de tuer. On peut établir un double doute et dire que peut-être il a voulu voler certainement, en recourant au besoin au meurtre, ou peut-être même le vol était douteux et s'en abstiendrait-il à la fin.

Or, tu dis que si le voleur était décidé avec certitude à voler et que le propriétaire le tue, ce dernier est passible de la peine capitale ; à plus forte raison cette pénalité est applicable à celui qui vole avec doute. Ceci prouve un grand souci de la vie d'autrui, et l'on raisonnera ainsi : si pour le culte idolâtre, qui comporte cette gravité particulière de rendre impur le pays où il se produit, d'être une profanation du nom divin, on repousse le doute (et l'on suppose qu'il y a certitude d'au moins un crime sur deux, le vol ou le meurtre) ; à plus forte raison, le souci de la vie est au-dessus du doute seul (le vol, sans intention de tuer, ne suffit pas pour justifier le meurtre, acte coupable).

Il est écrit (ibid) : *Si le voleur est trouvé dans une cachette et qu'il soit frappé, puis meurt, le meurtrier n'est pas responsable*. R. Ḥiya enseigne : il résulte de ces mots que le propriétaire qui tue le voleur « dans une cachette, n'est pas responsable ; » mais il le serait pour avoir frappé le voleur hors d'une cachette ; selon R. Simon b. Yoḥaï au contraire, même pour avoir frappé le voleur hors d'une cachette, le propriétaire n'est pas coupable, car l'homme aime autant l'argent que la vie, et le voleur en voyant le proprié-

1. Selon le principe : Non bis in idem. 2. Voir J., au tr. Kethouboth, IV, 4 (t. VIII, p. 52-53), où l'explication exégétique de ce verset est donnée. Cf. Mekhilta, section *Mischpatim*, ou Exode, ibid.

taire arriver sur lui pour reprendre son bien, est capable de se retourner contre ce dernier et de le tuer (c'est donc un cas de légitime défense). De même, dit R. Houna, si le voleur, après avoir pris le sac d'argent et s'être tourné pour sortir, est parti, puis le propriétaire tombe sur lui et le tue, ce dernier n'est pas coupable ; R. Houna base son avis sur ce qu'il est dit (Deutéron. XXI, 6) ; *dans l'effervescence de son cœur* (elle pourrait susciter un retour offensif du voleur sortant, et le propriétaire qui l'a tué était en cas de légitime défense). Rab dit : toute personne que je surprends en cachette chez moi, je la tue, sauf Ḥanania b. Schila, car je sais qu'il vient seulement pour avoir une part de mon repas. R. Isaac dit : dès que de gaieté de cœur Ḥanania b. Schila s'applique à agir ainsi, c'est un acte indigne de lui.

9 (7). Voici les personnes que l'on peut empêcher de commettre un crime même en les tuant : celui qui poursuit son prochain pour le tuer, celui qui veut violer un homme ou une fiancée nubile. Pour tous les autres crimes, p. ex. de poursuivre un animal (ad ineundum), ou de profaner le Sabbat, même pour le culte que le coupable veut rendre aux divinités païennes, on ne peut pas tuer celui qui veut les commettre, pour l'empêcher de le faire.

Celui qui poursuit son prochain pour le tuer, soit à la maison, soit aux champs, pourra être empêché de ce crime, dût-on le tuer. L'on agira ainsi, soit à l'égard de celui qui poursuit son prochain pour le tuer, soit contre celui qui voudrait commettre un autre crime (de relation interdite) prévu par la loi biblique, mais non s'il s'agit d'un grand-prêtre qui voudrait épouser une veuve (c'est interdit), ou d'un simple cohen qui voudrait épouser une femme répudiée ou celle qui a déchaussé son beau-frère pour se soustraire au lévirat, ou une bâtarde, ou une fille des descendants des tribus soumises voulant épouser un simple israélite, ou à l'inverse, si un descendant des tribus soumises ou un bâtard veut épouser une fille de simple israélite. Une fois l'acte criminel accompli, il n'est plus permis de tuer l'homme (il appartient à la justice). S'il y a des moyens dirimants autres que la mort[1], il n'est pas permis de tuer. Selon R. Juda, si la femme (qui est en butte au projet de relation illicite) dit de laisser celui qui la poursuit, on n'ira pas jusqu'à le tuer, de crainte qu'en cas de voie de fait le criminel ne prenne les devants et la tue de suite. Il est évident qu'un assassin (déjà passible de la peine capitale) devra payer les vases qu'il aura brisés après son crime, ou le dommage commis ; mais quelle est la règle pour ce qu'il détériore en poursuivant la victime ? R. Zeira et R. Oschia diffèrent d'avis à ce sujet : le premier le rend responsable; le second le dispense. Si le persécuteur de son prochain pour le tuer est à son tour poursuivi (le premier reprenant le dessus et le menaçant de mort), faut-

1. P. ex. en mettant un membre dans l'impossibilité d'agir.

il sauver le premier, qui est en danger[1], aux dépens du poursuivi, même en le tuant ? (question non résolue). Si le plus grand des deux, de persécuteur devient poursuivi, devenant inférieur en force au petit, faut-il le sauver au détriment du petit en tuant ce dernier ? Mais, objecta R. Jérémie, n'a-t-on pas enseigné [2] : Si la tête et la majeure partie du corps sont sorties (du sein de la mère), on n'y touchera plus [3], car on ne risque pas une vie (de la mère) pour une autre (de l'enfant) ? (N'en résulte-t-il pas la règle de ne pas sauver le plus grand au détriment du petit ?) Là c'est différent, répond R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Ḥisda, on ne sait lequel des deux suscite la mort à l'autre (donc on n'y touchera pas[4]). On a enseigné que R. Eléazar b. R. Simon dit : on empêchera un israélite de devenir idolâtre, dût-on le tuer ; car si cette règle existe lorsqu'il s'agit de l'existence humaine, à plus forte raison est-elle applicable à l'honneur de reconnaître le vivant éternel.

CHAPITRE IX

1. Voici ceux qui sont condamnés à être brûlés : celui qui cohabite avec une femme et sa fille, ou la fille d'un Cohen, mariée ou fiancée, qui commet un adultère ; dans la règle relative au commerce avec la mère de son épouse et celle-ci, on comprend l'union avec sa fille, avec la fille de sa fille, avec la fille de son fils, avec la fille de son épouse, avec la fille de la fille ou du fils de son épouse ; enfin celui qui le commet, soit avec sa belle-mère, soit avec la mère de sa belle-mère, ou avec la mère de son beau-père [5].

2. Voici ceux qui sont condamnés à la décapitation : l'assassin et les habitants de la ville coupables de paganisme (Deutéron. XIII, 16). Un individu qui a assassiné quelqu'un avec une pierre ou avec un instrument de fer, ou qui l'a tué en le maintenant dans l'eau ou dans le feu de manière à ce qu'il ne pût pas en sortir, est condamné à mort ; mais si en le poussant dans l'eau ou dans le feu, l'autre pouvait en sortir, bien qu'il soit mort, le coupable n'est pas condamné à mort. S'il a excité un chien ou un serpent contre quelqu'un, il n'est pas condamné à mort. Si en tenant le serpent, il lui a fait mordre quelqu'un, R. Juda dit que l'auteur de ce fait est condamné à mort ; mais les autres docteurs ne le condamnent pas.

1. V, J., tr. Schabbath, XIV, 4, et tr. Aboda Zara, II, 9. 2. Mischnâ, tr. *Oholoth*, VII, 6. 3. Pour le couper et sauver la mère. 4. La question du grand poursuivi par le petit subsiste. 5. Toute la Guemara sur ce § est traduite au tr. Yebhamoth, XI, 1 (t. VII, p. 154).

Il est écrit (Nombres, XXXV, 17,18) : « Si s'armant d'une pierre avec laquelle on peut tuer, il a frappé quelqu'un qui en est mort, celui qui a frappé devra périr ; c'est un assassin passible de la mort. Si, armé d'un objet en bois avec lequel on peut tuer il l'a frappé, c'est un assassin qui devra périr. » Pour ces deux objets, il y a l'expression « avec quoi on peut tuer » (c'est la mesure entraînant la culpabilité) ; tandis que pour le fer aucun de ces mots (ni cette mesure) n'est employé, vu que même une petite aiguille suffit pour tuer, car elle peut se fixer dans le larynx et tuer l'homme [1]. Il faut donc que la pierre ou le bois soient assez gros pour qu'un coup donné avec eux entraîne la mort. On condamne aussi l'homme qui a placé son prochain juste en face du cheval (qui en le piétinant l'a tué), ou en face de la flèche partie, ou en face d'un javelot lancé, ou s'il a maintenu son prochain dans un froid tel que mort s'en est suivie, ou s'il l'a forcé de boire de mauvaises eaux, ou s'il a fait écouler sur lui la gouttière dont la masse d'eau de pluie l'a suffoqué, ou s'il a ouvert sur lui un canal et l'arrivée subite de l'eau l'a noyé (en tous ces cas, l'assassin a causé la mort de cet homme, et il est condamnable).

Pourquoi, selon R. Juda, l'homme qui fait mordre autrui par un serpent est-il coupable comme un assassin ? Il est cause du poison déposé dans le trou produit par la morsure du serpent. Les autres docteurs n'admettent pas cette culpabilité, car selon eux le venin ne devient mortel, en passant par les trous des morsures, qu'après être rejeté par le corps mordu (c'est donc un mal indirect).

3. Un individu a donné des coups à un autre, et l'on a jugé ces coups mortels ; puis la victime allant mieux, on a jugé qu'elle allait guérir ; enfin son état s'est aggravé, et la victime est morte ; dans ce cas, le coupable est condamné à mort. R. Nehemiah dit qu'il est acquitté, car l'amélioration que la victime avait éprouvée prouve qu'elle n'est pas morte des coups [2].

R. Isaac demanda : comment se peut-il que lorsqu'on a jugé la victime devoir vivre, et qu'ensuite elle meurt, l'auteur des coups soit condamné à payer ? N'est-il pas dans la nature finale des vivants de mourir (et qu'importe la supposition erronée que la victime survivrait) ? Comme à la première supposition l'auteur des coups devait payer, en vertu du verset (Exode, XXI, 19) *Il donnera seulement le montant du chômage et les frais de guérison*, il reste devoir cette somme aux héritiers (même à la mort de la victime). De même à l'inverse, demanda R. Isaac, en cas de supposition que la victime mourrait, et qu'elle a ensuite survécu, pourquoi l'auteur des coups lui paye-t-il les frais divers ? Est-il habituel qu'un mort vive (et dès que la vic-

1. Siffri, section Massë, ch. 160. 2. Littéralement : le fait réel (de la survivance) est sur pieds. La Guemara de ce §, sauf la phrase suivante, est traduite au tr. Nazir, IX, 5 fin (t. IX, p. 190).

time était supposée devoir mourir, l'agresseur devrait être dispensé de payer) ? En vertu du verset précité, fut-il répondu, l'agresseur reste soumis à l'obligation de payer pour le chomage et la guérison.

4. Si un individu a voulu tuer un animal et qu'il ait tué un homme, il n'est pas condamné à mort. S'il a voulu frapper un païen, non un israélite, ou un avorton, non un être né viable, ou s'il a voulu frapper un homme dans une partie où le coup n'aurait pas été mortel, mais que le coup ait porté au cœur, où il était mortel, le coupable n'est pas condamné à mort ; s'il a eu l'intention de frapper au cœur, où le coup aurait été mortel, mais le coup a porté sur un endroit où le coup n'a pas été mortel, quoique la victime soit morte, le coupable n'est pas condamné à mort. S'il a voulu frapper une grande personne que le coup n'aurait pas tuée, mais le coup a porté sur un enfant pour lequel il était mortel, le coupable n'est pas condamné à mort. S'il a voulu frapper un enfant que le coup aurait tué, mais, le coup a porté sur une grande personne pour laquelle il n'était pas mortel, quoique la grande personne soit morte, le coupable n'est pas condamné à mort. Mais s'il a voulu frapper sur une partie du corps où le coup aurait été mortel, et le coup a porté au cœur où le coup était également mortel, le coupable est condamné à mort. De même, s'il a voulu frapper une grande personne pour laquelle le coup aurait été mortel, et si le coup a porté sur un enfant qui en est mort, le coupable est condamné à mort. R. Simon dit : si quelqu'un a voulu tuer un individu et a atteint un autre, il n'est pas condamné à mort.

Hiskia demanda : celui qui a jeté une pierre assez grosse pour tuer et a non seulement tué, mais brisé des vases d'un tiers, est-il dispensé du paiement en raison de la déduction biblique de ne pas encourir double peine, ou est-il tenu de payer, le dommage étant dû à un autre ? Et même [1], demanda Hiskia, si celui qui a jeté la pierre trop petite pour tuer se trouve avoir tué l'un et brisé les objets d'un autre, est-ce qu'en raison du manque d'intention de tuer (la pierre étant petite) et de la dispense de la peine capitale, le paiement est dû ou non (par suite de l'accident mortel)? R. Simon (de notre Mischnâ) a professé selon l'avis de l'école de Rabbi [2] : « Si quelqu'un a voulu tuer un individu et a atteint un autre, il n'est pas condamné à mort .» Or, cet avis est conforme à celui de R. Nathan, au nom duquel on a enseigné : Si se trouvant auprès d'une compagnie de gens il leur dit qu'il avait eu l'intention de tuer l'un d'eux (sans désignation), cela équivaut en fait à l'intention de vouloir tuer un tel et d'atteindre un autre, de sorte que le meurtrier sera ab-

1. Admettant qu'au premier cas, de peine capitale d'une part, et d'argent dû d'autre part, il y ait dispense de cette seconde peine. 2. V. J., tr. Baba Qamma, IV, 5.

sous (et, à plus forte raison lorsqu'il dit avoir visé un tel, nominativement, et avoir atteint tel autre).

5. Si un assassin est confondu avec d'autres personnes, on les acquitte tous ; selon R. Juda, on les met en prison. Si divers condamnés, chacun à un autre genre de mort, sont confondus entre eux, on leur applique le genre de mort le moins douloureux. Si un condamné à être lapidé est confondu avec un condamné à être brûlé, R. Simon dit qu'ils sont lapidés tous les deux, car c'est le genre de mort le moins douloureux des deux ; les autres docteurs disent qu'ils seront brûlés, car au contraire, la mort par brûlure est moins grave que celle par lapidation. R. Simon dit alors aux autres docteurs : Si la mort par brûlure n'était pas la plus grave, la Bible ne l'aurait pas prescrite pour une femme mariée, fille d'un cohen, qui commet un adultère. Mais les autres docteurs lui répondirent : Si la mort par la lapidation n'était pas la plus grave, la Bible ne l'aurait pas prescrite pour celui qui rend un culte aux divinités païennes. Si un condamné à la décapitation est confondu avec un condamné à la strangulation, R. Simon dit qu'ils auront tous les deux le cou coupé; les autres docteurs disent qu'on les étrangle (car l'étranglement est moins pénible que l'autre genre de mort).

R. Yoḥanan dit que notre Mischnâ parle d'un assassin qui se trouve mêlé à d'honnêtes gens (voilà pourquoi tous sont dispensés de la peine). Selon R. Simon b. Lakisch, il s'agit d'un assassin dont le jugement n'est pas prononcé, qui se trouve mêlé parmi ceux qui sont entièrement jugés (et comme la procédure exige que l'accusé soit présent au prononcé, détail irréalisable en ce cas, tous seront dispensés). De même, dit Samuel, notre Mischnâ suppose p. ex. le cas d'un bœuf condamné à la lapidation, qui se trouve mêlé à d'autres avant le prononcé du jugement (et il y a dispense pour la même cause que l'assassin perdu de vue). Mais alors comment appliquer à ce cas l'avis énoncé par R. Juda, « de les réunir tous dans une voûte » (on ne s'explique pas l'opposition faite par R. Juda, et en tous cas le résultat final est de tuer tous ces bœufs). Pour la gradation des pénalités (énoncée dans notre Mischnâ), R. Simon dit [1] que la peine du feu est plus grave que celle de la lapidation ; selon les autres docteurs, la lapidation est plus grave que la peine de feu. R. Simon dit que la strangulation est pire que la décapitation ; selon les autres docteurs, la décapitation est pire que la strangulation.

6. Si un individu a commis deux crimes, dont chacun est puni d'un genre de mort différent, on lui applique celui qui est le plus grave des deux. S'il a commis une action qui mérite doublement la mort [2], on ap-

1. Voir ci-dessus, VII, 1, et ci-après, X, 7 fin. 2. P. ex. l'adultère avec sa belle-mère mariée entraîne la condamnation : 1° à être brûlé pour adultère avec cette personne, 2° à être étranglé pour adultère avec une femme mariée.

plique au coupable le genre de mort le plus grave des deux. R. Yossé dit que si l'action est criminelle par deux causes, il faut savoir quelle cause est la plus ancienne[1].

Si après avoir subi la peine des coups 2 fois pour infraction d'une défense, quelqu'un la transgresse une 3e fois, le tribunal l'incarcérera dans un cachot voûté, et là, après lui avoir donné fort peu à manger et à boire (de façon à contracter les intestins) on lui fera manger de l'orge, jusqu'à ce que les intestins éclatent. S'il est certain que quelqu'un a assassiné, sans qu'il y ait attestation conforme, on placera le coupable dans un cachot voûté ; on le fera d'abord manger et boire fort peu, puis on le gavera d'orge, de façon à provoquer une mort indirecte.

Là-bas (à Babylone), on a enseigné l'explication de ce qu'enseigne ici R. Yossé. « Si l'action est criminelle par deux causes, on sera jugé d'après celle qui est la première en date. » Ainsi, p. ex. si la belle-mère avec laquelle on a eu des relations illicites s'est remariée après le mariage de sa fille, ce crime entraîne la condamnation à être brûlé ; si elle était mariée avant le mariage de sa fille (avant que le coupable soit son gendre), le crime est passible de la strangulation. Quelqu'un a des relations illicites avec sa belle-mère, et il se trouve qu'elle est en même temps sa bru. Comment est-ce possible ? A épouse une femme, et le fils d'A épouse la mère de celle-ci, ou bien il épouse une femme et la fille du frère de la femme (soit la petite-fille de sa belle-mère) et la fille de la sœur de celle-ci ; par conséquent, en ayant une relation avec la grand'mère de ces deux dernières, il est coupable à la fois du crime de relation avec sa belle-mère, et avec la mère de sa belle-mère et avec la mère de son beau-père. Or, si en cas de relation illicite avec la belle-mère, celle-ci se trouve en même temps être sa bru, qu'en dit R. Yossé ? Et s'il est vrai que selon lui, on ne joint pas à ce crime celui de l'adultère, tient-il compte du crime d'être sa bru, dont la pénalité, plus grave, est celle de la lapidation ? De même, que dit R. Yossé si les deux causes d'interdit (d'être sa bru et mariée) sont simultanées ? Il fut répondu que des questions semblables à celle-ci ont éte posées à R. Ismaël, au nom de qui l'on a enseigné : Si une femme est devenue veuve, puis remariée a été répudiée, et a été profanée, et elle s'est prostituée, enfin le grand prêtre a cohabité avec elle, il est 4 fois coupable (pour les 4 faits survenus successivement à cette femme) ; mais si l'ordre diffère, et que la femme se soit d'abord prostituée, avant la survenance des autres faits qui la rendent interdite à cet homme, il n'est qu'une fois coupable pour son commerce avec elle[2]. Si elle est devenue en même temps veuve et femme

1. P. ex. si la femme était la belle-mère du coupable avant d'être mariée, on le punit du genre de mort prescrit pour adultère avec la belle-mère; si elle était mariée avant d'être sa belle-mère, on le condamne pour adultère avec une femme mariée. 2. Lorsqu'il n'y a pas d'augmentation d'interdits gradués, ils ne s'ajoutent pas l'un à l'autre ; or la question est de savoir si en cas d'augmentation seulement il y a distinction dans la série d'interdits, ou non.

répudiée (si les deux causes d'interdit[1] sont simultanées), qu'en dit R. Ismaël, et est-il d'avis que si le second crime est plus grave que le premier, ils comptent tous deux en cas de jonction, ou non, ainsi qu'en cas de deux interdits réunis? (Questions diverses non résolues). — Un « assassin sans témoins », dont parle la Mischnâ est celui, dit Rab, qui a été vu par des témoins placés chacun dans un coin (attestations isolées, n'entraînant pas de peine capitale); selon R. Yossé b. R. Ḥanina, il s'agit du cas où le meurtrier n'a pu être averti de la gravité du crime (faute de temps ou de proximité).

7 (11). Quiconque enlève la couverture (qui sert à couvrir les vases sacrés), ou blasphème Dieu par des sacrilèges, ou cohabite avec une femme araméenne, est frappé par les zélateurs[2]. Le cohen qui fonctionne au Temple à l'état impur ne sera pas traduit devant le tribunal par ses frères (égaux); mais les adolescents du sacerdoce (apprentis) le feront sortir de l'enceinte sacrée et lui briseront le crâne à coup de buche. Un étranger à la race sacerdotale qui aura servi au Temple sera passible de la strangulation, selon R. Akiba; d'après les autres docteurs, il sera puni de la mort par voie céleste (non par les hommes).

Le mot קסוה signifie caisse (ξέστης). Selon R. Juda, c'est le nom d'un vase sacré usité au Temple, comme il est dit (Nombres, IV, 7): *les montants qui garnissent la table.* « Celui qui blasphème Dieu par des sacrilèges », comme font les Nabatéens[3] qui maudissent le Créateur et ils estropient ce nom de קונך ton *possesseur* ou *formateur* en celui de קיינך ou קנווך (qui n'a pas de sens). « Celui qui épouse une Araméenne. » R. Ismaël a enseigné[4] : l'interdit du Molokh s'applique à celui qui épouse une païenne; et s'il a des fils d'elle, il élève autant d'ennemis de Dieu (opposés au judaïsme).

Il est écrit (ibid. XXV, 7): *Pinhas fils d'Éléazar fils d'Aron le Pontife vit, etc.*; or, il a vu[5] l'acte (copulationem), et il s'est souvenu de la doctrine mischinique, disant: « celui qui cohabite avec une Araméenne sera frappé par les zélateurs, » ce qu'il exécuta. Toutefois, fut-il dit, l'acte de frapper est la conduite des zélateurs, car les sages consultés ne l'enseignent pas. Mais peut-on dire de Pinhas qu'il ait agi contrairement à l'ordre des docteurs? (N'a-t-il pas au contraire consulté Moïse?) En effet, dit R. Juda b. Pazi, on voulut placer Pinhas à l'écart (pour avoir agi comme il l'a fait); seulement,

1. Si elle a conclu p. ex. un mariage douteux avec A et un mariage valable avec B, elle devra être répudiée par suite du premier, ce qui valide l'union avec le second mari, et il arrive que ce dernier meure aussitôt. V. B., tr. Qiddouschin, fol. 77. 2. Le dernier péché est celui de Zimri, vengé par Phinéas, dit M. Derenbourg, ibid., p. 238, n. 3: il n'est entré dans la loi de Moïse que par une fausse interprétation (M. Meghilla, III, 9). M. J. Lévy, s. v., a pour קסוה, *Schale* (enveloppe). 3. V. J., tr. *Baba bathra*, VIII, 7 (8). 4. J., tr. *Meghilla*, IV, 11 fin (t. VI, p. 254). 5. V. Midrasch Rabba sur Nombres, ch. XX.

il fut constaté que Pinhas avait agi par inspiration de l'Esprit-Saint, comme il est dit (ibid. 13) : *le pacte d'un sacerdoce éternel lui sera assuré, à lui et à sa postérité après lui*, en récompense de sa belle action qui a valu le pardon à Israël. Pourquoi R. Akiba punit-il de la strangulation l'étranger qui a fonctionné au Temple ? Comme il est dit d'une part (pour le faux prophète Deuter. XIII, 6) : *il mourra*, terme usité aussi pour l'*étranger qui s'approche* (Nombres, XVIII, 7) ; d'après lui, il est logique de conclure de cette analogie des termes à l'analogie de pénalité (sans la comparer à une autre peine). Les autres sages au contraire disent que la peine de mort suivra par voie céleste, car il est dit d'une part (ibid.)— *Il devra mourir*, et d'autre part (ibid.) XVIII 28) : *tout homme qui approchera de la résidence de l'Éternel mourra ;* mieux vaut, selon eux, établir une corrélation entre deux textes traitant des simples Israélites, qu'entre un texte relatif au prophète et un autre concernant le simple israélite.

CHAPITRE X

1. Tous les Israélites ont part à la vie future, selon ces mots (Isaïe, LX, 21) : *ceux de ton peuple sont tous justes, ils possèderont la terre pour l'éternité, un rejeton de ma plantation, une œuvre de mes mains, pour être glorifié.* Voici ceux qui n'ont pas de part à la vie future ; celui qui prétend que la résurrection des morts n'est pas énoncée dans la Bible [1], ou que la loi n'émane pas du ciel, ou l'épicurien (Epicureus). R. Akiba y comprend aussi celui qui s'adonne à la lecture des livres extérieurs (ou hérétiques), ou celui qui, à la vue d'une plaie, dit à voix basse (pour exorciser) les mots (Exode, XV, 26) : *je ne t'imposerai aucune des maladies suggérées à l'Égypte, car je suis l'Éternel qui te guérit.* Abba Saül y englobe celui qui énonce le nom divin par ses quatre lettres (le tétragramme dit comme il est écrit).

2. Il est écrit (Nombres, XV, 31) : *Car il a méprisé la parole de l'Éternel.* Par ce texte, on sait quelle est la pénalité en cas de mépris (de négligence) des paroles de la loi ; d'où sait-on quelle est cette peine si l'on a seulement nié la valeur d'un verset du texte, ou de la traduction, ou d'une déduction a fortiori ? C'est pourquoi il est écrit (ibid.) : *il a détruit ses préceptes.* Comme exemple d'un verset (même insignifiant), voici celui-ci (Genèse, XXXVI, 22) : *la sœur de Lotan fut Timná.* Comme texte chaldéen, voici par exemple les mots (ibid. XXXI, 47) : *Laban le nomma le monceau du témoignage;* enfin, com-

1. V. Tanḥouma, section *Waëra.* 2. En tête se trouvent 2 longs passages déjà traduits, le 1er tr. *Péa,* I, 1 fin (t. II, p. 21), le 2e tr. Yôma, VIII, 8 (t. V, p. 256).

me exemple pour lequel la bible emploie le raisonnement a fortiori, on peut citer ce passage (idid. IV, 24) : *Car Caïn sera vengé sept fois.* On peut entendre aussi d'une autre façon le verset précité, « il a méprisé la parole de l'Éternel ». et dire qu'il s'agit de celui qui rappelle les paroles de la Loi dans un endroit malpropre. Ainsi, R. Ila et ses compagnons étaient assis le soir devant l'auberge (où les ordures sont déposées), et l'un d'eux proposa un sujet d'étude biblique. D'autres s'y opposèrent, en disant : si c'était le jour nous verrions que nous avons des immondices sous les yeux ; donc, maintenant aussi (sans les voir), une telle étude est interdite.

Bar-Qappara dit [1] : Aḥaz et tous les rois impies d'Israël n'ont pas de part au monde futur, comme il est dit (Osée, VII, 7) : *tous leurs rois sont tombés ; nul d'entre eux ne m'invoque* (même au delà du tombeau). Mais, fut-il objecté, Aḥaz ne compte-t-il pas dans la série, ὑπατεία, des Rois (justes) ? N'est-il pas dit (Isaïe, I, 1) : *Au temps d'Ozias, de Jotham, d'Ahaz, d'Ezéchias, rois de Juda ?* On lui sait gré, répondit-il, d'avoir montré de la honte de son impiété. On en a la preuve, dit R. Aḥa au nom de R. Éléazar, ou R. Yossé au nom de R. Josué B. Lévi, en voyant qu'à l'arrivée du prophète Isaïe pour le morigéner, ce roi s'enfuit dans un endroit impur pour se soustraire en une telle place aux reproches qu'il sentait être méritoires, supposant avec raison que la Providence ne réside pas dans une place impure. C'est pourquoi il est écrit (ibid. VII, 3) : *L'Éternel dit à Isaïe : va donc vers Ahaz, et Schear Yaschoub ton fils ira vers l'extrémité du conduit de la haute piscine, au chemin du champ du foulon,* כבס ; or, ce dernier mot, au lieu d'avoir le sens de *foulon* peut aussi avoir le sens de « se couvrir le visage », comme fait celui qui s'enfuit (par honte). Ceci signifie qu'à l'arrivée du prophète le roi s'enfuit dans un endroit impur pour se cacher là. Selon R. Juda, Aḥaz compte parmi les rois justes, parce qu'il a souffert de la perte de son fils aîné, comme il est dit (II Chron, XXVIII, 7) : *Zikhri héros d'Ephraim, tua Maasiahou fils du roi.* Selon R. Oschia le grand, ce roi est compté comme juste, à cause de son père Jotham qui fut juste. Mais Manassé n'avait-il pas un père juste ? Oui, son père (Jotham) fut juste; mais le fils de Manassé fut également impie, tandis que l'on compte comme juste Ézéchias, dont le père et le fils [2] furent des impies. Ainsi, d'Ézéchias il est dit (Isaïe, XXXVIII, 17) : *Voici, une grande amertume m'était survenue dans ma prospérité ;* c'est-à-dire, je suis chagriné de celui qui me précède, savoir Aḥaz, et de celui qui me suit, ou Manassé. Pour Aḥaz au contraire, le père était un juste, et son fils aussi, ainsi qu'il est écrit (Proverbes, XI, 21) : *De main en main, le méchant ne demeurera pas impuni; mais la race des justes sera délivrée;* or, il n'est pas dit là « du juste », mais « des justes », pour indiquer que la race (un fils) qui se trouve entre deux justes (le père et le fils) sera délivré du châtiment. Voici une autre explication du même verset « de main en main, le méchant ne demeurera pas impuni, mais la race des justes sera délivrée » : selon R.

1. V. Rabba sur Lévitique, ch. 36. 2. Jotham et Ézéchias.

Pinhas, il s'agit là de celui qui ayant fait du bien voudrait aussitôt être récompensé. Il semble, dit R. Simon, qu'un tel homme veuille dire : voici le sac, le *selà* de paiement, et la mesure *saa*, pour me mesurer sur le champ. Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est que si les patriarches avaient voulu le salaire pour leurs bonnes actions accomplies en ce monde, ils n'auraient plus laissé de mérite à leurs descendants après eux ; or, Moïse dit à Israël (Lévitique, XXVI, 42) : *Je me suis souvenu de mon alliance avec Jacob, etc.* (l'alliance rappelée consiste dans l'abnégation des patriarches).

Jusqu'à quand l'effet de cette vertu se fait-il sentir ? Selon R. Tanhouma au nom de R. Ḥiya, ou Rabba b. Nahman au nom de R. Berakhia, ou R. Helbo au nom de R. Aba b. Zabda, l'effet s'est fait valoir jusqu'au roi Johaz, dont il est dit (II Rois, XIII, 23) : *Dieu les prit en affection et eut pitié d'eux... jusqu'alors ;* jusqu'à ce moment, le mérite des patriarches fut effectif. Selon Samuel, cet effet fut bienfaisant jusqu'à Osée, car il est dit (Osée, II, 12) : *Maintenant je révèlerai sa laideur aux yeux de ses amants, et nul homme ne pourra plus la délivrer de mes mains* (la vertu des patriarches n'aura plus d'effet en sa faveur).

Or, par *homme* on entend, soit Abraham, dont il est dit (Genèse, XX, 7) : *Maintenant, rends la femme de l'homme, car c'est un prophète ;* soit Isaac, dont il est dit (ibid. XXIV, 65) : *Quel est cet homme qui marche dans les champs à notre rencontre ;* soit Jacob, dont il est est dit (ibid. XXV, 27) : *Jacob est un homme intègre.* Selon R. Josué b. Lévi, cet effet fut bienfaisant jusqu'à Élie, car il est dit (I Rois XVIII, 36) : *Il arriva à l'approche du soir qu'Élie le prophète s'avança et dit : Éternel, Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob ; aujourd'hui il sera reconnu que tu es le Dieu en Israël, et je suis ton serviteur, etc* [1]. Selon R. Judan, la vertu des patriarches eut son bon effet jusqu'au roi Ézéchias, comme il est dit (Isaïe, IX, 6) : *Pour que la domination augmente, qu'il arrive une paix sans fin sur le trône de David et son royaume, pour qu'il le consolide et l'étaie par le droit et la justice, d'à présent jusqu'à l'Éternité, le zèle de l'Éternel-Sebâoth fera cela* (et non plus le mérite transcendant des patriarches). R. Aḥa dit : la vertu des patriarches produit son bon effet à jamais, comme il est dit (Deutéron. IV, 31) : *Car l'Éternel ton Dieu est un Dieu de miséricorde, etc.*, et, bien qu'il s'agisse de « la fin des jours » (selon une expression précédente), *Dieu n'oubliera pas l'alliance contractée avec des ancêtres ;* ce qui est un indice du maintien ultérieur de l'alliance avec les tribus. Selon R. Judan b. Hanan au nom de R. Berakhia, l'Éternel dit aux Israélites : Mes enfants, lorsque vous supposerez que la vertu des patriarches cesse d'avoir son effet bienfaisant pour vous, ou que les qualités de vos premières mères ne vous sont plus favorables, allez et rattachez vous à ma grâce ; car il est dit (Isaïe, LIV, 10) : *Si même les montagnes se mouvaient et les collines se déplaçaient,* en attri-

1. Tu donneras une marque éclatante que tu te souviens encore des vertus des patriarches, mais non plus à l'avenir.

buant le premier membre de phrase à la vertu des patriarches, et le suivant à la vertu des premières mères ; pourtant *ma grâce ne te quittera pas, et mon alliance de paix ne bougera pas, dit l'Éternel qui a pitié de toi.*

« L'épicurien » (hérétique). R. Yohanan et R. Éléazar diffèrent d'avis à ce sujet. D'après l'un, il s'agit de celui qui traite la loi avec mépris ; d'après l'autre, c'est celui qui méprise les rabbins. De même, R. Éléazar et R. Samuel b. Nahman : selon l'un, cet état ressemble à celui d'un monceau de pierres ; lorsqu'une d'elles vacille, le tout menace de s'écrouler [1] (et comme tous les préceptes religieux se tiennent, le mépris de l'un équivaut à la négation de tout). D'après l'autre, cet état ressemble à une maison remplie de paille, et bien qu'on l'enlève de là, il y restera malgré tout un fétu quelconque qui causera la ruine du mur (de même, l'hérésie à l'égard du moindre détail religieux suscite le scepticisme général).

Rab dit : Qorah était un homme fort riche, ayant découvert le trésor (thesauron) de Pharaon entre Migdal et la mer (caché-là depuis Joseph). Selon Rab, Qorah était un épicurien. Pourquoi ? Il avait fait fabriquer un *talith* (surplis d'office) entièrement en bleu-ciel, puis il se rendit auprès de Moïse, et lui dit : Moïse notre maître, est-ce qu'un tel talith est soumis à l'obligation de porter des *tsitsith* (franges bleues) ? Oui, répondit le maître, car il est dit (Deutéron. XXII, 12) : *Tu disposeras des cordons à ton usage* (verset superflu par rapport au même précepte, déjà prescrit dans Nombres, XV, 38). Est-ce qu'une maison remplie de volumes bibliques est soumise à l'obligation de la *Mezouza?* Oui, dit Moïse, car il est dit (Deutér. VI, 9) : *tu les écriras sur les linteaux de ta maison et sur tes portes* (de ces termes superflus, on conclut à l'extension de l'obligation). Qorah demanda encore : si quelqu'un a sur le corps une tache (ou affection) grande comme un pois, comment le considérera-t-on ? Comme impur, répondit Moïse. Si le mal se propage sur la peau, quelle sera la règle ? L'individu sera tenu pour pur. A ce moment, Qorah s'écria : La Loi n'a pas é é révélée par le Ciel, Moïse n'est pas prophète, ni Aron grand-prêtre. Surquoi, Moïse répliqua [2] aussitôt : Maître de l'Univers, si le sol en cet endroit avait une ouverture existant là dès l'origne de la Création, c'est bien ; sinon, qu'elle soit créée d'à présent (en manifestation de ta puissance), comme il est dit (Nombres, XVI, 30) : *Si l'Éternel crée un phénomène.* R. Simon b. Lakisch dit : trois hommes ont soumis leur pouvoir prophétique à ce genre d'épreuves [3], savoir Moïse, Élie, Michée. Moïse a dit (ibid. 29) : *Si ces hommes meurent comme tout le monde, je ne suis pas l'envoyé de Dieu.* Élie dit (I Rois, XVIII, 37) : *Exauce-moi, Éternel, exauce-moi, afin que ce peuple te reconnaisse* ; sinon, *fais retourner leur cœur en arrière* (à leur idolâtrie). Enfin Michée (ibid. XXII, 28) répondit (au roi Se-

1. J., tr. *Moëd Qaton*, III, 7 (t. VI, p. 343). 2. Midrasch, rabba sur Nombre, ch. 18; sur Deutéronome, ch. 2. 3. Littéralement : à l'explication claire, φανερά. Voir N. Brüll, *Jahrbücher*, an I, p. 219.

decias) : *Si jamais tu retournes en paix, l'Éternel n'aura pas parlé par moi.* — Il est dit (Nombres, XVI, 30) : *Ils descendirent vivants, eux avec tous leurs biens, dans le gouffre.* R. Berakhia en conclut au nom de R. Ḥelbo que même les noms de ces révoltés disparurent des contrats, τόμος, où ils étaient inscrits. R. Yossé b. Ḥanina dit : même l'aiguille empruntée d'eux et qui se trouvait entre les mains d'un autre israélite fut engloutie en même temps qu'eux, puisqu'il est dit : « ils descendirent vivants, *dans le gouffre, avec tous leurs biens.* » Et qui pria en leur faveur ? Ce fut Moïse, répond R. Samuel b. Naḥman, selon ces mots (Deutéron. XXXIII, 6) : *Que Ruben vive et ne meure pas* (or, les rebelles de Qoraḥ étaient de la tribu de Ruben). Selon R. Josué b. Lévi, Hanna pria Dieu en leur faveur ; c'est conforme à l'explication suivante donnée par ce rabbi au nom de R. Yossé : la secte de Qoraḥ continuait toujours à s'enfoncer plus avant sous terre, jusqu'à l'arrivée de Hanna priant pour eux en ces termes (I Samuel, II, 6) : *L'Éternel fait mourir et fait revivre ; il fait descendre dans l'abîme et en fait remonter.*

« R. Akiba ajoute : Celui qui lit dans les livres extérieurs, apocryphes », comme les livres de Ben-Sira et de Ben-Lanah ; mais pour les *Sifré Hamiram* [1] et pour les livres écrits depuis cette époque, celui qui les lit, lit pour ainsi dire des lettres, car il est dit (Ecclésiaste, XII, 12) : *Ce qui est plus que cela* (que ces paroles), *mon fils, sois sur tes gardes ; faire beaucoup de livres serait sans fin, et une longue méditation est une fatigue pour le corps.* Or, les livres bibliques avec leur contenu ont été donnés à l'homme comme un sujet de méditation ; mais il ne faut pas aller jusqu'à la fatigue. Il est dit auparavant (ibid. 11) : *Les paroles des sages sont comme des aiguillons*, דרבונות. Ce dernier mot, dit R. Houna, signifie : une belle demeure, de même que là-bas (à Babylone) on nomme ainsi une pierre précieuse (margarita). Selon une autre explication, le mot signifie : ballon, ou jouet de filles ; comme le ballon, rejeté puis reçu d'une main à l'autre, finit par rester au repos dans une main ; de même Moïse reçut la Loi du Sinaï, la transmit à Josué, celui-ci aux vieillards [2] ; ceux-ci la remirent aux prophètes, qui à leur tour la livrèrent définitivement aux membres de la grande assemblée (Synagogue). Selon une autre explication [3], ce mot a trois sens divers : 1° on le nomme *Marda'*, parce qu'il enseigne un certain savoir même à la vache (pour qu'elle trouve son chemin), 2° il est nommé *Darban*, parce qu'il dépose de son intelligence dans une génisse : 3° *Malmad* (signifiant aiguillon, quoique de la racine « enseigner »), parce qu'il apprend à la vache à cultiver, pour fournir des vivres à son maître (de même, les paroles des docteurs offrent les mêmes avan-

1 Des allégoristes, selon Perles, *Revue des études juives*, III, pp. 112-8 (Cf. Graetz, t. IV, 2e éd., p. 467). M. Isidore Weil, *Revue*, ibid., pp. 276-282, traduit : Amorrhéens. Cf. Joel, *Blicke in die Religionsgeschichte*, I, pp. 69-75.
2. V. Mischnâ, tr. *Abôth*, I, 1. 3. Midrasch Rabba sur Nombres, ch. 14 ; Pesiqta, ch. 3.

tages). R. Hama b. Hanina dit : si l'homme met un frein à sa vache (pour régler sa marche), à plus forte raison doit-il en mettre un à son mauvais penchant (à sa passion) qui le détourne de la vie en ce monde et du monde futur. Il est dit aussi (ibid.) : *Et les membres des réunions* (les savants) *sont comme des clous enfoncés* (plantés). Pourquoi n'est-il pas dit : Comme des clous *fixés*, ou comme des arbres plantés ? Parce qu'ils ont adopté de préférence le fer pour donner l'image de la solidité, en faisant ressortir l'action du marteau, qui enfonce les clous (en signe de la valeur des savants). Selon un autre, ces mots signifient ceci : comme après avoir fixé un clou, lors même qu'on le retire ensuite, on reconnaît l'emplacement qu'il a occupé ; de même, dès que les mains de la majorité se sont étendues contre un seul (l'ont éloigné du cercle des docteurs), si même ils le rapprochent ensuite, il finira par recevoir d'eux ce qui lui revient (la punition qu'il mérite) — [1].

Selon une autre explication, les mots « comme des clous plantés » signifient ceci : lorsque les paroles de la Loi sont émises par les auteurs comme il convient de les interpréter, elles sont agréables aux oreilles des auditeurs [2], et semblent *plantées;* mais lorsqu'elles arrivent retorquées et tortueuses, elles paraissent dures aux auditeurs et pointues comme des *clous*. « Les membres des réunions », est-il dit (ibid.). On entend par là le grand tribunal supérieur (Synhédrin), comme il est écrit (Nombres, XI, 16) : *Réunis-moi 70 hommes des anciens d'Israël.* Selon un autre, ces mots signifient ce qui a été dit en assemblée. R. Simon b. Lakisch dit : si quelqu'un me déclare qu'il y a un livre de chroniques en Babylonie, j'irai volontiers le chercher ; tandis qu'à présent la quantité de livres enfouis est si grande (si inconnue) que si tous les rabbins se réunissaient, ils n'arriveraient pas à rapporter de là les livres cachés [3]. — *Elles sont données par un seul pasteur*, est-il dit (Ecclésiaste, XII, 11). Cela signifie que Dieu dit : Si tu as entendu émettre nn enseignement, fût-ce par un petit en Israël qui t'a plu [4], sache-lui autant de gré que si c'était un grand homme, et de plus comme à un sage, à un prophète, et même au pasteur, qui est le législateur Moïse, car il est dit (Isaïe, LXIII, 11) : *Son peuple se rappela les jours antiques de Moïse* (et dit) *où est celui qui les fit monter de là avec le berger de son troupeau ? où est celui qui mit au milieu de lui son esprit saint ?* Enfin, ce n'est pas comme si cette parole émanait du pasteur, mais de la Providence même, car il dit : « Elles sont données par un pasteur *unique* ». Or, l'UN est Dieu, dont il est dit (Deutéron. VI, 4) : *Écoute Israël, l'Éternel est notre Dieu, l'Éternel est* UN.

« Celui qui prononce des mots à voix basse (pour exorciser), et dit (exod, XV, 26) : *Aucune des plaies dont j'ai frappé l'Égypte ne t'atteindra, car moi l'Éternel je te préserverai.* » Toutefois, dit Rab, c'est seulement vrai s'il a craché, avant de réciter ce verset (signe de mépris pour la Divinité), qu'il n'aura pas de part à la vie future. Il en sera de même privé, dit R. Josué

1. Suit un passage traduit au tr. *Sabbat*, VI, 2 (t. IV, p. 68). 2. Rabba sur Cantique, IV, 11. 3. B., tr. Pesahim, fol. 62. 4. Siffri, section Eqeb, ch. 41.

b. Lévi, s'il dit ce verset (Lévitique, XIII, 9) : *Lorsqu'une affection lépreuse atteindra un homme*, puis crache.« Abba Saül y englobe aussi celui qui prononce le nom divin par ses 4 lettres » (lit le tétragramme tel qu'il est écrit). R. Ména dit : Ce sont par exemple les Samaritains, qui prononcent (comme Théodoret : IABE) ; mais R. Jacob b. Aḥa dit : on écrit ce nom par les lettres יה et l'on prononce avec les lettres אד, *Adonaï*[1].

2. Trois rois et quatre simples particuliers n'ont pas de part à la vie future. Les trois rois sont : Jéroboam, Achab et Manassé. R. Juda dit : Manassé aura une part à la vie future, car il est dit (II Rois, XXXII, 13): *Il pria Dieu qui l'exauça, accueillit sa supplication, et le réintégra à Jérusalem, dans son royaume*. Mais les docteurs répliquent : Dieu l'a réintégré dans son royaume, non dans sa part de vie future. Les quatre simples particuliers sont : Balaam, Doëg, Aḥitofel, et Gueḥazi.

Tous les rois (postérieurs à Jéroboam) ont commis de nouveaux péchés ; et pourquoi les reprocher à Jéroboam ? Parce qu'il a fait ériger 12 veaux d'or (offerts à l'adoration des 12 tribus d'Israël); pourtant maintes fois, les Israélites ont érigé des veaux d'or. On a enseigné que R. Simon b. Yoḥaï dit : les Israélites ont fabriqué 13 veaux (d'or), dont l'un était commun à tous, δημόσια. En effet, il est dit (Nombres, XXXII, 4) : *Voilà tes dieux, ô Israël* (avec l'adjectif possessif *tes*, au pluriel), ce qui s'entend des 12 veaux érigés pour les 12 tribus ; mais l'expression *Voici ton Dieu* (Néhémie, IX, 18), au singulier, vise l'idole commune à toutes les tribus. Est-ce que le roi Aḥab n'a pas faire pire que Jéroboam ? Or, il est dit (I Rois, XVI, 31) : *Il arriva que, comme s'il eût été peu de chose pour lui, de suivre les péchés de Jéroboam fils de Nébat, etc.* Les faits les plus légers accomplis par Achab ne valaient-ils pas les plus graves accomplis par Jéroboam ? Pourquoi donc Jéroboam était-il mis en cause avant tout ? Parce qu'il a été le premier l'auteur du mal de l'idolâtrie. Qu'avait fait Achab ? Chaque jour, après s'être bien orné, il allait se poster devant Ḥiel[2], à sa porte, au moment de sa sortie, lui demandant combien il valait en ce jour ; Ḥiel lui répondait : tant et tant, montant d'estimation qu'Achab donnait en équivalence au culte de faux dieux. Ainsi, il est écrit (ibid. XXI, 20) : *Parce que tu t'es vendu pour faire ce qui déplaît aux yeux de l'Éternel*. R. Lévi interpréta six mois avec blâme le verset suivant (ibid. 25) : *Certes, il n'y avait pas eu d'homme comme Achab qui se fût vendu pour faire ce qui est mal aux yeux de l'éternel.* Une nuit, Achab apparut en songe avec R. Lévi et lui dit : Quel péché ai-je commis envers toi et en quoi ai-je été inconvenant envers toi, pour que tu interprètes le commencement seul de ce verset, non la fin, disant : *Selon que sa femme Jezabel l'avait incité ?* Dès lors, il se mit pendant six mois à interpréter ce verset

1. V. Ben-Chanania, *Forschungen des Wissen.Talmud Vereins*, par Low, 1867, nº 10, col. 155 (opposé à Geiger, *Zeits. d.* DMG., XII, 138). 2. Grand-prêtre idolâtre, désigné au verset précité.

à l'éloge d'Achab ; « Certes, il n'y a pas eu de roi comme Achab, que sa femme Jézabel avait incité ».

Il est écrit (I Rois, XVI, 34) : *En son temps, Hiel de Beth-El bâtit Jéricho qu'il fonda sur Abiram son aîné, et il posa ses portes sur Segoub son puiné* [1]. Or, Hiel était un fils de Josafat (tribu de Juda), et quel rapport avait-il avec Jéricho située dans le territoire de Benjamin ? C'est que l'on fait provenir une action méritoire de celui qui en est digne [2], et le fait blâmable remonte au coupable (Achab seul avait enfreint la défense de Josué). Aussi, est-il dit (ibid) : « Sur Abiram son aîné, il l'a fondée, et sur Segoub son puiné il a posé ses portes. » Or, par Abiram son aîné, l'impie aurait pu déjà se rendre compte de ses crimes (en voyant la perte de ses fils) ; mais seulement par son fils puiné Segoub il s'en rendit compte. Ils avaient voulu augmenter leur avoir ; mais le feu étant survenu et leur causant des pertes, ils ne marchaient plus qu'en chancelant, conformément à ce qui est dit (ibid. fin) : *selon la parole* (la malédiction) *que l'Éternel Dieu d'Israël avait prononcée par Josué fils de Noun.* Il est écrit (ibid. XVII, 1) : *Élie le tisbite des habitants de Galaad dit à Achab : Vive l'Éternel Dieu d'Israël devant lequel je me tiens* (je le jure), *en ces années il n'y aura de rosée ni de pluie, que selon ma parole.* Or, quel rapport y a-t-il entre ce verset et le précédent (précité) ? Mais voici ce que dit Dieu à Élie : Ce Hiel est un homme important ; va le voir et le consoler de ses chagrins. Je ne puis y aller, dit Élie. Pourquoi ? Si j'y allais, ses gens me diraient des choses qui t'irriteraient et que je ne pourrais pas supporter. S'il en est ainsi, répondit la Providence, et qu'ils énoncent une parole qui pourrait m'irriter, je te promets de réaliser tout ce que tu décideras. Élie alla donc, et les trouva occupés à méditer ce verset (Josué, VI, 26) : *Josué jura en ce moment par ces mots : Maudit soit devant l'Éternel l'homme qui se lèverait et rebâtirait cette ville de Jéricho ; par son aîné, il la fondera, et par son puiné il posera ses portes.* Soit béni, s'écria Elie, le Dieu des justes, qui réalise les paroles des justes. Achab était présent, et leur dit : lequel est supérieur des deux, Moïse ou Josué ? Moïse, répondirent-ils. Or, dit-il, il est écrit dans la loi de Moïse (Deutéron. XI, 16) : *prenez garde que votre cœur ne soit séduit, que vous ne vous détourniez et n'adoriez des dieux étrangers, et que vous ne vous prosterniez devant eux.* Après quoi il est dit (ibid. 17) : *la colère de l'Éternel s'enflammera contre vous, il fermera les cieux, et il n'y aura pas de pluie.* Or, il n'y a guère d'idole que je n'aie adorée en ce monde ; pourtant, tous les biens et les agréments qui existent sur terre se trouvent dans mon palais ; si donc les paroles de Moïse ne se sont pas réalisées, celles de Josué se réaliseraient-elles ? Sur quoi, Élie s'écria : « S'il en est selon tes paroles, je jure par l'Éternel vivant

1. V. ci-après, § 9 (f. 29d). 2. Cf. B., tr. *Baba bathra*, f. 119 ; Siffri, section *Behaalothekha*, ch. 68 fin.

Dieu d'Israël devant qui je me trouve, qu'en ces années à venir il n'y aura de rosée, ni de pluie, que selon ma parole.» En entendant ces mots, Achab se mit à pleurer, comme il est écrit (I Rois, XXI, 27) : *Lorsqu'Achab entendit ces paroles, il déchira ses vêtements, revêtit un sac, jeûna, se coucha dans un sac et marcha lentement.* Quelle fut la durée du jeûne? Elle fut de trois heures; ainsi, lorsqu'il avait l'habitude de prendre son repas à la troisième heure, il mangeait à la sixième heure; et au jour où il n'eût pris son repas qu'à la sixième heure, il le prenait à la neuvième. *Et il marcha* אט; par ce dernier mot, dit R. Josué b. Lévi, on entend qu'il marcha nu-pieds. Il est écrit (ibid. 28): *L'Éternel s'adressa à Élie le Tisbite en lui disant: tu vois qu'Achab s'est humilié devant moi.* Le Très-Saint dit à Élie: vois quel avantage j'offre à la terre, puisqu'un homme a beau avoir péché devant moi dès qu'il se repent, je l'accueille, comme il est écrit: « tu vois qu'Achab s'est humilié devant moi », qu'il a fait pénitence; par suite, je ne ferai pas survenir le mal de son temps, mais au temps de son fils la punition frappera sa maison. Et quel mal a fait Achaz (son fils)? Il a érigé un trône dans le parvis, comme il est dit (I Rois, VII, 7): *le portique du trône qu'ils ont construit dans la maison du Temple*[1]. R. Honia dit au nom de R. Éléazar[2]: ce roi reçut le nom d'Aḥaz, parce qu'il saisit (Aḥaz) les salles de réunions (synagogues) et les salles d'études (pour les détourner de leur objet). Or, Aḥaz ressemble à un roi qui, ayant un fils, le confie à un pédagogue, παιδαγωγός, lequel veut tuer le fils, mais se dit: si je le tue, je serai coupable et mériterai la mort; je vais donc me contenter de lui enlever sa nourrice, et l'enfant mourra seul (d'inanition). Ainsi agit Aḥaz, en dispersant les réunions des docteurs juifs, et dit: s'il n'y a pas de chevreaux, il n'y aura pas de boucs; s'il n'y a pas de boucs, il n'y aura pas de troupeau; s'il n'y a pas de troupeau, il n'est pas besoin de pasteur, et dès lors l'univers n'a que faire. De même, Aḥaz s'imaginait pouvoir raisonner aussi comme suit: s'il n'y a pas de petits, il n'y aura pas de grands; s'il n'y a pas d'adultes, il n'y aura pas de savants[3]; sans savants, il n'y aura pas de prophètes; à défaut de ces derniers, l'esprit saint ne se révèlera plus, et dès lors il n'y a plus lieu d'avoir ni salles de réunion, ni salles d'études, s'imaginant que la Providence n'établira plus sa résidence en Israël.

R. Jacob b. Abayé dit au nom de R. Aḥa que l'on connaît le fait de la destruction poursuivie par Aḥaz, de ce qu'il est dit (Isaïe, VIII, 17): *J'espèrerai en l'Éternel qui cache sa face devant la maison de Jacob, et je me confierai en lui.* Or, nulle heure n'a été plus pénible pour l'univers que celle où Dieu dit à Moïse (Deutér. XXXI, 18): *Quant à moi, je cacherai ma face en ce*

1. Le commentaire *Pné-Mosché* observe, à juste titre, que ce verset ne se réfère pas au roi Ahaz. Il nous semble pourtant que, sans supposer une faute d'impression, ce verset peut confirmer l'idée du rabbin, selon beaucoup d'exemples analogues. 2. V. Rabba sur Lévitique, ch. 11; sur le livre d'Esther, ch. 1. 3. Si les maîtres ne cherchent pas à former des disciples, dit M. Schuhl, *Sentences*, p. 72, la science n'aura bientôt plus de représentants.

jour. Malgré la gravité de cet instant, « j'ai confiance en lui », en ce qu'il m'a dit du haut du Sinaï (ibid. 21) qu'*elle* (la loi) *ne sera pas oubliée de la bouche de sa postérité*. D'ailleurs à quoi cela te sert-il (à toi Aḥaz, de vouloir ruiner les études)? *Me voici ainsi* que *les enfants que l'Éternel m'a donnés*, est-il dit (Isaïe, VIII, 18); or, ce n'étaient pas ses enfants, mais ses disciples, et ce texte prouve combien ceux-ci étaient chers au prophète, qui par affection les appelait ses enfants. Qu'a donc commis Manassé? Il est écrit (ibid. XXXVIII, 4): *En ces jours, Ézéchias tomba mortellement malade, etc., car tu es mort, et tu ne vivras plus;* c'est-à-dire tu es mort pour ce bas-monde, et ne vivras pas dans le monde futur. Pourquoi, demanda le roi? Parce que tu ne veux pas avoir de descendants. Et pourquoi ne cherches-tu pas à en avoir en te mariant? J'ai vu, dit le roi, que j'élèverai un fils impie; je préfère donc ne pas en avoir. Prends ma fille, répondit le prophète, peut-être que par la jonction de mon mérite au tien, un fils vertueux en naîtra [1]. Pourtant, il n'éleva qu'un fils mauvais, comme il est dit (ib. XXXII, 7): *les vases de ses vases sont mauvais*. Le roi lui dit: ce n'est pas pour t'écouter que je me hâte, mais pour suivre l'avis de mon ancêtre, qu'en cas de songe ou de vision pénible, on échappera en adoptant à la hâte une de ces 3 choses: la prière, la bienfaisance, la pénitence — [2].

R. Samuel B. Naḥman dit: le roi Ézéchias (dont il est dit qu'il *se tourna vers le mur*) leva les yeux vers le mur élevé par la Sunamite, comme il est dit (II Rois IV, 10): *faisons une petite chambre sur le mur, où nous mettrons pour lui un lit, une table, un siége, une lumière*. Il s'écria devant ce mur: Maître de l'univers, la Sunamite a érigé une cellule pour Élisée, et en récompense tu as ressuscité son fils; puisque mes ancêtres t'ont rendu tant d'hommages, à plus forte raison tu me laisseras la vie. R. Hinena B. Papa dit: le roi regarda les murs du Temple, selon ces mots (Ezéchiel, XLII, 8): *En plaçant leur seuil avec le mien, leur linteau avec le mien; et le mur est entre eux et moi;* c'est-à-dire c'étaient des personnages importants qui ne pouvaient pas à toute heure venir prier comme ils l'auraient voulu; mais grâce au voisinage, ils pouvaient prier chez eux, et Dieu leur en sut autant de gré que s'ils avaient prié au Temple. Or, dit le roi, puisque mes ancêtres t'ont rendu tant d'hommages, à plus forte raison tu me laisseras la vie. Selon les rabbins, Ézéchias songeait au mur (à l'intérieur) de son cœur, comme il est dit (Jérémie, IV, 19): *Mes entrailles, mes entrailles, je souffre dans l'intérieur de mon corps, le cœur me bourdonne, je ne puis me taire*, et il dit devant Dieu: Maître de l'univers, j'ai examiné les 248 membres que tu m'as donnés, et je ne trouve pas t'avoir irrité par aucun d'eux; donc laisse-moi la vie.

Il est écrit (Isaïe, XXXVIII, 4): *la parole de l'Éternel fut à Isaïe en ces termes: Va dire à Ézéchias, prince de mon peuple, l'Éternel Dieu de David*

1. V. B., tr. *Berakkôth*, f. 10a. 2. Suivent 2 passages déjà traduits, le 1er tr. *Taanith*, II, 1 (t. VI, p. 153), le 2e tr. *Berakoth*, IV, 4 (t. I, p. 89).

ton père m'a dit avoir exaucé ta prière; j'ai vu tes larmes couler; *voici, j'ajoute à tes jours quinze années.* Quoi, se récria le prophète, je viens de lui parler en ce sens (de sa fin prochaine); comment puis-je maintenant lui parler dans le sens contraire? Or, c'est un homme important (comme roi), et il ne me croira pas? C'est un homme modeste, fut-il répondu, et il te croira; en outre le bruit de ta première prophétie ne s'est pas encore répandu dans la ville. *Il arriva qu'Isaïe n'était pas encore sorti de la cour intérieure*, est-il dit (II Rois, XXI, 4); or, au lieu du mot cour, tel qu'on le lit, il est écrit : ville (par allusion à ce que cette nouvelle n'était pas encore connue en ville). Lorsque Manassé se leva et se mit à courir après Isaïe pour le tuer, celui-ci put s'enfuir et se cacher dans un tronc de cèdre [1]. Comme des franges de son vêtement dépassaient l'arbre, on s'en aperçut, on le reconnut, et on vint en faire part au roi, qui dit : Allons scier l'arbre; ce qui fut fait, et l'homme fut découvert. Il est dit (ibid. XXIV, 4) : *Dieu ne voulut pas lui pardonner.* Il résulte de ces mots que le roi, à qui jamais il ne fut pardonné, n'eût pas de part au monde futur. Comment alors est-il dit que Manassé eut part? N'est-il pas dit (ibid. 3) *Outre les péchés de Manassé fils d'Ezéchias roi de Juda?* Cette appréciation se rapporte aux faits antérieurs au repentir de ce roi. Et n'est-il pas dit (ibid), *pour tous les motifs d'irritation suscités par Manassé?* Ces mots aussi se réfèrent à une époque antérieure au repentir du roi. Mais n'est-il pas dit aussi (II Chroniques, XXXIII, 23) : *Il ne s'est pas humilié devant Dieu comme l'avait fait Manassé son père, et il se rendit coupable de plus en plus?* (Ne semble-t-il pas que ce dernier était encore plus coupable que son père?) Non, il n'a pas commis de péchés en plus, mais il les a renounouvelés.

N'est-il pas écrit (II Rois, XXI, 16) : *Manassé versa aussi beaucoup de sang innocent, jusqu'à en remplir Jérusalem depuis un bout jusqu'à l'autre?* Or est-il possible à un être humain de « remplir Jérusalem de sang innocent d'un bout à l'autre » ? On veut dire par là que le roi tua Isaïe, équivalent à Moïse, dont il est dit (dans les mêmes termes פה, Nombres XII, 8) : *face à face je lui parlerai.* Il est écrit (II Chroniques, XXXIII, 10): *L'Éternel parla à Manassé et à son peuple, mais ils ne l'écoutèrent pas. Il fit venir alors contre eux les chefs de l'armée du roi des Assyriens, lesquels mirent Manassé dans les fers.* Par ce dernier terme, on entend de jeunes cèdres en pleine sève (dont les rameaux sont solides comme le fer). R. Lévi dit: on fit une sorte de mule (mula) d'airain, dans laquelle on plaça le roi Manassé, et l'on mit le feu dessous. Lorsqu'il se rendit compte de la gravité de la situation, et qu'il eut invoqué en vain toutes les idoles du monde dont il avait souvenir, il dit se rappeler que son père lui avait fait lire dans la synagogue le verset suivant (Deutéron. IV, 30) : « Dans ta détresse, quand tu auras essuyé tous ces malheurs après de longs jours, tu reviendras à l'Éternel ton Dieu, et tu écouteras sa voix; car l'Éternel ton Dieu est un Dieu clément, il ne te délaissera pas, il ne con-

1. Littéralement : il rencontra un cèdre qui l'engloutit.

sommera pas ta perte, et il n'oubliera pas l'alliance de ses pères, qu'il leur a jurée. » Je vais donc l'invoquer, et s'il me répond, c'est bien ; sinon, tous les êtres, φύη, ou idoles,sont semblables. Les anges de service fermèrent les fenêtres pour que la prière de Manassé ne montât pas jusqu'à Dieu, et ces anges lui dirent : Maître de l'univers, l'homme qui a servi l'idolâtrie et a placé une idole jusque dans le parvis du Temple, tu voudrais l'admettre au repentir ! Dieu leur répondit : si je n'accueillais pas son répentir, ce serait fermer la porte à tous les gens qui se repentent du mal. Que fit donc Dieu ? Il creusa pour lui une ouverture au-dessous du trône céleste, par où la supplication du roi parvint jusqu'au Seigneur. Aussi est-il écrit (II Chroniques, XXXIII, 13) : *Il pria Dieu, qui l'exauça, écouta sa supplication, et le ramena.* R. Éléazar b. R. Simon dit : En Arabie, on appelle l'acte de creuser עתרתא (ouvrir une échappée). — *Il le ramena à Jérusalem, dans son royaume* (ibid). Comment le ramena-t-il ? Selon Samuel B. Abouna au nom de R. Aḥa, il le ramena par le vent, comme on dit : « Il ramène le vent ». *Et Manassé sut que l'Éternel est Dieu.* A ce moment Manassé déclara qu'il y a une justice et un juge.

Quelle fut la méchanceté commise par Balaam ? Par ses conseils à Balaq, fils de Sippor, il parvint à faire périr des Israélites au fil de l'épée. Il lui dit : le Dieu de cette nation hait la prostitution ; mettez vos filles en cet état, et par ce moyen vous dominerez les Israélites. Mais, dit Balaq, les Moabites m'écouteront-ils et livreront-ils leurs filles ? Commence, répondit Balaam, par offrir tes propres filles, et tes sujets en te voyant agir feront comme toi. Ainsi il est écrit (Nombres, XXV, 15) : *Le chef des peuplades d'une famille paternelle de Midian* (l'exemple du chef fut suivi par ses subordonnés). Que firent-ils ? Ils érigèrent des cellules avec treillage (cancelli), depuis la localité de Beth-Yeschimon jusqu'au Mont-de-Neige [1] ; ils y installèrent des femmes chargées de vendre des grillades (ou patisseries). La plus vieille se tenait au dehors, et la plus jeune à l'intérieur. Quand les Israélites avaient mangé et bu, et que l'un d'eux sortant se promener voulait acheter quelque objet dans l'une de ces boutiques, la vieille lui vendait l'objet pour sa valeur ; mais la jeune l'engageait à venir le prendre pour un prix inférieur. Elle agissait ainsi le premier jour, et de même au second et au troisième jour. A partir de ce moment, lui disait-elle, tu es comme un membre de la famille ; tu n'as qu'à entrer et choisir ce qui te convient. Une fois entré, il trouvait devant lui une gourde pleine de vin ammonite, qui est très fort, qui incite le corps à la prostitution, ayant une odeur pénétrante. Le vin des païens, appelé plus tard vin de libation, n'était pas encore interdit aux Israélites. La jeune fille demandait alors au visiteur veux-tu boire un verre de vin ? Il répondit : oui. Elle le servait et il buvait. Aussitôt qu'il avait bu, le vin enflammait en lui la passion, comme le poison d'un serpent, et l'homme disait à la jeune personne de l'écouter (de s'abandonner). Elle lui faisait répéter l'expression de son désir, et aussitôt

1. Siffri, section Balaq, nº 131.

après elle tirait la forme (τύπος) de Péor (l'idole Phegor), en disant à l'homme de l'adorer, s'il veut qu'elle se prête à ses désirs. Quoi ! s'écriait l'homme, est-ce que je me prosterne devant une idole étrangère ? Tu n'as pas à te prosterner, lui disait-elle : il suffit de te découvrir devant cette forme. Voilà pourquoi les docteurs ont dit [1] : Se découvrir devant Baal-Peor, c'est l'adorer, comme l'adoration de Mercure consiste à jeter une pierre devant cette statue. Ou encore après avoir bu de ce vin, lors de l'excitation qui suivait, la jeune fille proposait, en échange de son consentement, que l'Israélite se détourne de la loi mosaïque, comme il est écrit (Osée, IX 10) : *Ils étaient arrivés à Baal-Peor et se détournèrent à leur honte ; ce furent alors des abominations d'amour;* c'est-à-dire ils devinrent abominables à leur père qui est aux cieux.

R. Éléazar dit : comme il est impossible d'arracher un clou d'une porte sans enlever du bois, de même il est impossible de se séparer de l'idole Peor sans laisser une partie de son âme (ou : un certain nombre de vies). Il est arrivé un jour, à Sabbataï de Oulam, de louer son âne à une païenne, qui voulait se prosterner devant Peor. Arrivés à la maison de Peor, elle dit à Sabbataï de l'attendre au dehors jusqu'à ce qu'elle ait accompli au dedans ses génuflexions devant Peor. Lorsqu'elle sortit, il lui dit à son tour : attends-moi ici, que j'entre et que je fasse comme tu viens de faire. Que fit-il alors ? Une fois entré, il accomplit un besoin et s'essuya au nez de Peor. Tous ceux qui l'apprirent louèrent l'homme pour cette action et dirent : jamais personne n'a aussi bien agi que lui. Une fois, Menaḥem habitant de Gobatha-Ariḥ, occupé à déplacer des tonneaux, vit venir à lui une nuit le démon ou prince (préposé) de Péor (qui voulait l'empêcher de le maudire) ; Menaḥem prit la broche, se tourna contre l'esprit malfaisant et le mit en fuite. Une seconde nuit, le même esprit revint et dit à Menaḥem : pourquoi me maudis-tu ? L'interpellé, ayant eu peur, finit par promettre de ne plus le maudire. Une autre fois un Sultan vint d'une province d'outre-mer pour se prosterner devant l'idole Peor, et dit à ses gens de lui apporter un taureau, un bouc, un mouton pour se prosterner devant Peor. Il n'est pas besoin de tout cela, lui dirent-ils, il suffit que tu te découvres devant l'idole. Que fit alors le souverain ? Il excita contre eux (les idolâtres) des hommes sanguinaires, *sanguinarii*, qui les frappèrent et leur fendirent le crâne avec des bûches. Aussi, il s'écria : Malheur à vous et à vos erreurs !

Il est écrit (Nombres, XXV, 3,4) : *Le courroux du Seigneur s'alluma contre Israël, et le Seigneur dit à Moïse : Prends tous les chefs du peuple, et fais-les pendre au nom du Seigneur à la face du soleil.* Dieu avait dit à Moïse : place leurs chefs comme juges sur eux, et qu'ils tuent les pécheurs en face du soleil. C'est ainsi qu'il est écrit (ibid. 5) : *Moïse dit aux juges d'Israël que chacun de vous immole ceux des siens qui se sont livrés à Baal-Peor.* Quel était le nombre [2] des Juges en Israël ? Ils étaient 78,600, savoir les chefs des mille étaient 600 ; ceux des centaines étaient 6000 ; ceux des

1. Cf. ci-dessus, VII, 12. 2. V. ci-dessus, I, 4 (7).

groupes de 50 étaient 12000, et enfin ceux des dizaines étaient au nombre de 60000 ; ce qui fait qu'au total les juges figuraient au nombre de 78,600. Moïse leur dit : que chacun de vous tue deux personnes, et le total des tués s'élèvera à 157,200. Il est dit (ibid, 6) : *Quelqu'un des Israélites s'avança, amenant parmi ses frères la madianite, aux yeux de Moïse.* Par ces derniers mots, on semble dire que l'homme qui s'avança s'exposa avec malice aux yeux de Moïse.

L'homme lui dit : Est-ce que tes ongles sont ceux d'une madianite, ou a-t-elle le pied fendu (en signe de pureté) ? Et pourtant celle-ci est pure, et celle-là impure. Pendant ce temps, Pinḥas présent se dit : N'y a-t-il personne là qui tue un tel homme et soit tué pour lui ?

Où sont les lions, dont il est dit (Genèse, XLIX, 9) : *Juda est un jeune lion*, ou (Deutéron. XXXIII, 22) : *Dan est un jeune lion*, ou encore (Genèse, XLIX, 27) : *Benjamin est un loup qui dévore ?* Dès que Pinḥas vit qu'aucun homme en Israël ne voulait se charger d'un tel rôle, il quitta subitement le tribunal où il siégeait, prit une lance à la main, passa le fer (un poignard) sous sa ceinture (fascia), et s'avança en s'appuyant sur le bois de sa lance, jusqu'à ce qu'il fût arrivé à la porte de l'homme en question. A son arrivée les gens lui dirent : d'où vient Pinḥas, et où va-t-il ? Vous reconnaissez bien comme moi, leur répondit-il, qu'un membre de la tribu de Lévi peut aller auprès de celle de Simon en tous lieux. Laissez-le aller, dirent-ils alors ; peut-être les Pharisiens ont-ils permis ce fait [1]. Dès que Pinḥas fut entré, Dieu accomplit en sa faveur six miracles : 1° Au lieu que Zimri se retirât à la hâte de la concubine, par l'intervention de l'ange tous deux se trouvaient alors joints ; 2° le fer fut tourné contre la matrice de la femme, laquelle une fois percée laissa voir l'organe de l'homme au milieu d'elle, pour que les calomniateurs ne puissent pas prétendre que Pinḥas étant entré au milieu de ces gens s'était adonné aux mêmes turpitudes ; 3° l'ange leur ferma la bouche, de sorte qu'ils ne purent appeler leurs compagnons au secours ; 4° ils n'échappèrent pas à l'épée, et restèrent cloués sur place ; 5° l'ange éleva pour Pinḥas le linteau de l'entrée, de sorte que tous deux puissent passer par dessus leurs épaules (avant de se disjoindre); 6° dès qu'il sortit et vit la peste accomplir ses ravages parmi le peuple, il jeta les cadavres à terre et se mit à prier. Aussi il est dit (Ps. CVI, 30) : *Pinḥas se leva, pria, et l'épidémie cessa.*

Lorsque les Israélites vinrent pour se venger du mal que leur avaient causé les Madianites, ils trouvèrent là Balaam fils de Péor ; qu'y faisait-il ? Il venait chercher la récompense pour avoir causé la mort de 24000 Israélites dans la plaine de Sittim [2]. Pinḥas lui dit : tu n'as suivi ni l'ordre de ton Créateur, ni celui de Balaq ; tu n'as pas obéi à ton Créateur, qui t'a dit de ne pas suivre les envoyés de Balaq, et cependant tu les as suivis ; tu n'as pas obéi non plus à Balaq, qui t'a chargé de maudire les Israélites, et tu les as bénis.

1. Copulationis causa. 2. V. Rabba sur Nombres, ch. 22.

Aussi, à mon tour je ne te remettrai pas de salaire (et ferai le contraire), ainsi qu'il est écrit (Josué, XIII, 23) : *Les fils d'Israël ont tué Balaam fils de Peor le devin sur leurs cadavres ;* cette dernière expression (superflue) signifie que Balaam était équivalent à tous les autres morts. Selon une autre explication, cette expression signifie : comme « les cadavres » n'ont plus d'identité, il en est de même de Balaam ; ou encore cela signifie que son « cadavre » surnageait au-dessus de tous les autres. Mais Pinḥas, lui présentant le frontal du grand prêtre, le fit descendre sous terre. Enfin, selon une autre explication, cette expression rappelle le grand nombre de « cadavres » Israélites tombés par sa faute, ce dont Balaam reçut alors la récompense complète, sans ménagement.

Doëg était un homme très versé dans l'étude de la Loi[1]. Lorsque des Israélites vinrent demander à David si, pour l'offre des pains de proposition (exposés au Tabernacle), il est permis d'enfreindre le repos sabbatique, il leur répondit : c'est permis pour le fait de les ranger (les placer), non pour pétrir la pâte, ni pour préparer les pains. Doëg, présent, demanda qui avait professé devant lui ? C'est David fils de Jessé, fut-il répondu. Aussitôt, Doëg alla auprès de Saül, roi d'Israël, lui donner le conseil de mettre à mort les habitants de Nob la ville aux prêtres. Ainsi, il est dit (I Samuel, XXII, 17) : *Le roi dit aux courriers, placés auprès de lui ; entourez les prêtres de l'Éternel, et tuez-les, car ils ont pris le parti de David : ils savaient qu'il s'est enfui, et ils ne m'en ont pas fait part.* Quels étaient ces hommes ? R. Samuel b. R. Isaac dit qu'ils (les coureurs) étaient Abner et Amassa. Ils dirent au roi : Qu'avons-nous sur nous qui t'appartienne ? Cette ceinture, ζωνάριον, et cet habit, χλανίδιον : nous te les rendons. *Mais les serviteurs du roi ne voulurent pas étendre la main contre les prêtres de l'Éternel. Et le roi dit à Doëg* (ibid). L'orthographe différente de ce dernier mot דויג, dit R. Juda b. Pazi, vise une critique à l'adresse de Doëg, à qui le roi dit : tu es pris comme un poisson דג au filet ; comme tu as causé la majeure part du mal (par ton conseil), va toi et porte la main sur les prêtres de Dieu, comme il est dit (ibid. 18) : *Doëg l'édomite les entoura, et frappa les prêtres.* Mais comment se fait-il qu'il soit dit ensuite (ib.) : 150 *d'entre eux portaient le pectoral de lin* (l'insigne de la grande prêtrise) ? R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné que l'on ne nomme pas deux grands prêtres à la fois ? C'est vrai, et le texte précité indique seulement que tous les cohanim tués étaient dignes de devenir pontifes. Comment Doëg fut-il tenu à distance ? R. Ḥanina et R. Josué b. Lévi émettent deux avis divers à ce sujet : d'après l'un, une flamme sortit du Saint des Saints et brilla autour de lui ; d'après l'autre avis, des disciples pieux (ἔυτικος) se joignirent à lui, et tandis qu'ils suivaient son enseignement, il oubliait de son côté d'observer les paroles de ce verset (Job, XX, 15) : *Il a englouti des richesses, il les vomira, Dieu lui-même les tirera de son ventre* (après quoi, ils se levèrent contre lui et le tuèrent).

1. Rabba sur Genese, ch. 32.

Ahitofel aussi était un homme fort versé dans l'étude de la Loi; or, il est dit (II Sam. VI, 1): *David réunit encore tous les jeunes gens d'Israël au nombre de trente mille.* Des premiers termes au sens explétif, dit R. Berakhia au nom de R. Aba b. Cahanas, on conclut que David nomma en un seul jour 90000 individus au titre de vieillards (juges), sans y comprendre Ahitofel; car il est dit: « David *ajouta encore* tous les jeunes gens en Israël au nombre de 30000. » Le mot « ajouta » (l'addition) était d'un nombre égal à 30000, de même que l'extension visée par le mot « encore »; à quoi il faut ajouter le nombre formel de 30000, exprimé dans ce verset; total: 90000.

On trouve que lorsque David vint opérer le transport de l'arche de l'alliance divine, il ne la porta pas comme la Loi le prescrit [2] (sur l'épaule, Nombres, VII, 9), mais *ils transportèrent l'arche de l'alliance divine sur un chariot neuf, etc.* (II Sam. VI, 3). Plusieurs fois l'arche souleva les Cohanim en l'air, et ils retombaient à terre. David fit alors chercher Ahitofel et lui demanda: Ne peux-tu pas me dire pourquoi l'arche soulève les Cohanim en l'air, qui retombent ensuite à terre? Fais-le demander, répondit Ahitofel, à tous ces juges que tu as nommés. David s'écria: que celui qui saura le moyen de faire maintenir l'arche debout, et ne l'indiquera pas, soit percé par sa propre épée. Sacrifie donc devant l'arche, dit Ahitofel, et elle ne tombera plus. Aussi, est-il dit (ibid. 13): *Après que les porteurs de l'arche d'alliance divine eurent marché six pas, il égorgea un bœuf et un animal gras.* R. Ḥanina et R. Mena professent des avis divers à ce sujet: d'après l'un, après chaque arrêt un bœuf et un veau gras furent égorgés, et au moment d'arriver définitivement, sept taureaux, et sept boucs furent offerts; d'après l'autre, à chaque station le sacrifice était de 7 taureaux et 7 boucs, et lors de l'arrêt final, on sacrifia un bœuf et un veau gras. Aussi Dieu reprocha à Ahitofel de n'avoir pas dit à David un verset que les jeunes enfants énoncent chaque jour dans la Synanogue, savoir ces mots (Nombres, VII, 9); *Il n'en fut pas donné aux fils de Qehath, car ils sont chargés du culte sacré, de porter sur l'épaule*, et tu lui as dit d'offrir les sacrifices. De même on trouve que lorsque David voulut creuser les fondations, θεμέλιον, du Temple, il creusa à 1500 coudées de profondeur sans trouver le fond de l'abîme. A la fin, il rencontra un tesson qu'il voulut soulever: « Tu ne pourras pas, lui dit le tesson. — Pourquoi? — Je suis là pour arrêter l'effort de l'abîme (qui, sans moi, submergerait la terre). — Depuis quand es-tu là, demanda David? — Depuis que Dieu a fait entendre sa voix au Sinaï, disant (Exode, XX, 2): *Je suis l'Éternel ton Dieu*, la terre a tremblé, s'est enfoncée, et je suis placé ici pour empêcher l'abîme de prendre le dessus. » Malgré cet avertissement David ne l'écouta pas, et le souleva. Aussitôt, l'abîme surgit et voulut inonder (éteindre ce monde). Ahitofel placé là se dit: pour le coup, David est sur le point de se perdre, et je vais régner. En effet, David dit: que celui qui sait obvier à ce danger et ne le fait pas soit finalement étranglé. Ahitofel

1. Rabba sur Nombres, ch. 4. 2. V. ibid., et ch. 12, et ch. 21.

prononça alors les paroles nécessaires, et le mal fut enrayé. David commença alors à entonner les Cantiques (Ps. CXX) : *Cantique des degrés*, chant pour cent degrés, c'est-à-dire pour chaque série de cent coudées, il entonnait un chant. Malgré cela (malgré son intervention), Aḥitofel finit par être étranglé. Voilà pourquoi, dit R. Yossé, le proverbe s'exprime ainsi: l'homme doit craindre les effets de la malédiction de son maître, même pour rien. R. Jérémie dit au nom de R. Samuel b. Isaac : le rouleau livré par Samuel [1] à David a été écrit par Aḥitofel, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint. Et que faisait Aḥitofel ? Lorsque quelqu'un allait le consulter sur un point quelconque, Aḥitofel lui disait d'agir de telle ou telle sorte, et que s'il ne veut pas lui ajouter foi, qu'il aille consulter l'oracle des Ourim et Toumim. Puis, l'homme allait consulter, et il trouvait par l'oracle que la chose est bien ainsi. Aussi, est-il écrit (II Samuel, XVI, 23) ; *Le conseil qu'Aḥitofel donna en ce temps-là était aussi estimé que si quelqu'un eût demandé le conseil de Dieu.* Pour le mot « quelqu'un », le texte n'a pas le terme *homme* [2] (lu ainsi, mais non écrit), car la Bible n'a pas pu lui donner l'appellation d'*homme* (en raison de son conseil fâcheux donné à Absalon). Comment fut-il éloigné? *Lorsqu'Aḥitofel vit que son conseil n'avait pas été adopté, il sella son âne, partit, et se rendit chez lui* (ibid. XVII, 23). Aḥitofel donna trois recommandations à ses fils, et leur dit : 1° ne vous révoltez pas contre la royauté de David, car nous voyons que la Providence l'a favorisé, même en public; 2° ne faites pas de commerce avec celui que la chance favorise pour le moment ; 3° si au moment de la fête de Pentecôte, le temps est clair, ברור, semez de beaux froments [3]. Ils n'ont pas su si par le terme précité « clair », on entend la rosée avec privation de pluie, ou s'il s'agit d'un temps humide sans froid.

Guehazi était également un homme fort instruit dans l'étude de la Loi, mais il avait trois défauts : il était jaloux, de mœurs relâchées, et il ne croyait pas à la résurrection des morts. 1° jaloux; car lorsque Élisée occupait la chaire à la salle des études, Guehazi s'asseyait à la porte, et comme les disciples le voyaient là n'entrant pas, ils se disaient : s'il n'entre pas, ce n'est pas à nous d'entrer, de sorte que le maître professait, sans que personne en tirât profit. Dès que Guehazi fut parti, les disciples se multiplièrent, comme il est dit (II Rois, VI, 1) : *Les fils des prophètes dirent à Élisée : l'endroit que nous habitons est trop étroit ;* c'est-à-dire il ne contenait plus la masse, ὀχλοί, de disciples qui s'y trouvaient ; 2° il était de mœurs relâchées, car la sunamite avait dit à son mari (ibid. IV, 9) : *Je sais que c'est un homme divin et saint, passant toujours près de nous* [4]. Or, dit R. Yôna, il était saint, mais son disciple (Guehazi) ne l'était pas. Selon R. Abin, Élisée fut ainsi qualifié pour n'avoir jamais regardé les femmes ; selon les Rabbins de Césarée, il le fut pour n'avoir jamais vu une goutte accidentelle (séminis) sur ses vêtements. La ser-

1. Au sujet de l'architecture du Temple. 2. Midrasch sur Psaume, ch. 3. 3. V. B., tr. Baba bathra, f. 147. 4. V. J., tr. Yebamoth, II, 4 (t. VII, p. 28), passage à compléter par les présentes lignes.

vante de R. Samuel b. R. Issac dit : c'est moi qui l'avais le linge de mon maître, et je n'ai jamais vu sur ses effets une vilaine marque (semen). Enfin il est dit (ibid) 27) : *Guehazi s'avança pour la pousser*. Par ce dernier terme, dit R. Yossé B. Hanina, on sous-entend [1] qu'il voulut la saisir par ses beautés plastiques, savoir par les seins. — 3° Il ne croyait pas à la résurrection des morts ; car on trouve que lorsque Élisée vint pour ressusciter le fils de la Sunamite, il lui dit (ibid. 29) : *Prends mon bâton en mains et va ; si tu rencontres quelqu'un, ne le bénis pas pour le saluer, et s'il te salue ne lui réponds pas*. Or Guehazi n'a pas agi ainsi, et lorsqu'un homme le rencontrait et demandait : d'où vient Guehazi et où va-t-il ? Celui-ci répondait avec ironie de le laisser, car il va ressuciter un mort ; mais l'interlocuteur répliquait : Ce n'est pas toi qui ressuscites les morts, mais l'Éternel dont il est écrit (I Samuel, II, 6) : *l'Éternel fait mourir et fait revivre, il fait descendre dans la fosse et en fait remonter*. Le disciple revint sans avoir rien réalisé et retourna auprès du maître, qui lui dit : Fût-il seulement endormi, l'enfant n'eût pas été réveillé par toi (faute d'avoir observé mes recommandations.)

Lorsque Naaman le chef des armées du roi d'Aram vint auprès d'Élisée, *il arriva avec des chevaux et des chariots* (II Rois, V, 9). Le mot *cheval*, dit R. Yohanan, écrit au singulier, se prononce comme s'il était au pluriel ; c'est une allusion à ce que le chef offrit au prophète de l'or et de l'argent, des étoles, στολή, et des étoffes précieuses, des pierres et perles fines ; mais Élisée ne les accepta pas. Aussi est-il écrit (ibid. 16) : *Il insista pour les faire accepter, mais l'autre refusa*. Sur ce; Guehazi vint et dit (ibid. 20) : *Vive Dieu, je jure avoir couru après lui et n'avoir pris de lui rien* מומה ; l'orthographe défectueuse (א omis) de ce dernier mot est une allusion à ce qu'en réalité Guehazi alla, le trouva, lui prit un objet et le cacha dans sa chambre [2]. A son arrivée auprès d'Élisée, celui-ci dit : d'où vient Guehazi et où va-t-il ? Tu as refusé la récompense due aux justes. L'interpellé répondit (ibid. 25, 27) : *Ton serviteur n'a été ni çà ni là. Mais il (Élisée) lui dit : Mon esprit n'est-il pas allé là quand cet homme s'est retourné de dessus son charriot au devant de toi ? Est-ce le temps de prendre de l'argent et des vêtements pour acheter des oliviers, des vignes, du gros et du menu bétail, etc ? C'est pourquoi la lèpre de Naaman s'attachera à toi* [3]. Il est écrit (ibid. VII, 3) : *Il y avait à l'entrée de la porte 4 hommes lépreux*. Ce furent, dit R. Juda au nom de Rab, Guehazi et ses trois fils. Il est écrit (ibid. VIII, 7) : *Élisée vint à Damas, et Ben-Hadad roi d'Aram tomba malade*. Qu'était-il venu faire là ? Il était venu pour se rapprocher de Guehazi ; mais il le trouva entièrement pris (occupé) ce jour là. Ce fait prouve que parfois on repousse de la gauche quelqu'un que l'on rapprochera de la main droite. R. Yohanan interprète de même ces mots (Job, XXXI, 32) : *Jamais l'étranger ne passait la nuit en plein air* (près de moi) ; *mes portes étaient toujours ouvertes au voyageur* ; c'est-à-dire on repousse parfois

1. Par jeux de mots entre דחפה, *il la poussa*, et הוד יפיה, *l'éclat de sa beauté*.
2. V. Rabba sur Nombres, ch. 7. 3. Rabba sur Lévitique, ch. 16 et 17.

de la gauche, et l'on rapproche avec la droite (même ceux qui ne méritent pas d'être recueillis). Ce n'est pas ainsi qu'agit Élisée, qui repoussa Guehazi des deux mains. Aussi, Élisée tomba doublement malade, d'abord comme tout le monde, ensuite pour avoir repoussé Guehazi.

R. Hanania et R. Josué b. Lévi disent : lorsque les docteurs comptèrent et dirent que « trois rois et quatre simples israélites n'ont pas de part à la vie future », on avait voulu compter aussi parmi eux Salomon ; mais une voix céleste se fit entendre et dit (ibid., XXXIV, 33) : *Dieu prendra-t-il ton avis pour punir un tel homme? Te dira-t-il « Sois son juge à ma place, parle selon ce que tu sais ? »* David vint alors s'étendre devant eux pour les supplier de n'en rien faire ; selon d'autres, une flamme de feu sortit du Saint des Saints et brûla autour d'eux (en signe de protestation). En outre, Ila qui avait l'habitude de jeûner lors d'un malheur public, pour obtenir de la Providence la cessation du mal, ne vit plus ses prières exaucées, depuis le jour où il fit partie des docteurs qui avaient compté Salomon parmi ceux qui n'ont pas de part à la vie future. Les interprètes hagadiques de la Bible disent[1] que tous ont part à la vie future, selon ces mots (Ps. CVIII, 9,): *A moi Guilad, à moi Menassé; Ephraïm est la force de ma tête, Juda est mon législateur, Moab est le vase de mon ambition ; sur Edom je jette ma sandale.* Or, « à moi Guilad » c'est Achab roi d'Israel, qui est tombé à *Ramoth Guilad ;* « A moi Manassé », selon le sens naturel (Manassé roi de Juda); « Ephraïm est la force de ma tête», savoir Joroboam fils de Nebat d'Ephrath ; « Juda mon législateur », c'est Ahitofel ; Moab est le vase de mon ambition » ou Guehazi ; « sur Edom je jetterai ma sandale », sur Doëg l'Edomite. Israël dit devant l'Eternel : Maître de l'univers, qu'allons-nous devenir depuis que David roi d'Israël nous traite avec mépris ? il dit de nous (Ps. LV, 24) : *les gens sanguinaires et rusés ne partagent pas leurs jours.* Dieu leur répondit : Montez pour devenir compagnons l'un de l'autre, selon ces mots (Ps. LX, 10) : *Sur moi, Philistin, fais des acclamations* en ce sens : Montez Philistins, montez pour leur inspirer le goût des bonnes œuvres, pour qu'ils soient amis les uns des autres.

3. Les contemporains du déluge n'ont pas de part à la vie future et ne ressusciteront pas au jour du jugement dernier, car il est dit (Genèse, VI, 3) : *Mon esprit ne jugera pas toujours en l'homme ;* les hommes de cette génération n'ont donc à espérer ni jugement, ni nouveau souffle. La génération du temps de la dispersion des hommes (tour de Babel) n'a pas de part à la vie future, car il est dit (ibid. XI, 5) : *Dieu les dispersa de là sur la surface de toute la terre ;* or, « Dieu les dispersa » en ce bas monde, et il les dispersa « de là », les écartant de la vie future. Les habitants de Sodome n'ont pas de part à la vie future, car il est di. (ibid. 11) : *les habitants de Sodome étaient des impies et de très grands*

1. Rabba sur Nombres, ch. 14.

pécheurs contre l'Éternel ; « impies » en ce bas monde, et « pécheurs » en la vie future. Mais ils ressusciteront pour le jugement dernier. R. Néhémie dit : ni les uns, ni les autres, ne ressusciteront pour le jugement, comme il est dit (Psaume I, 5) : *C'est pourquoi les impies n'assisteront pas en justice, ni les pécheurs dans la communauté des justes.* Les premiers mots, « aussi les impies n'assisteront pas en justice », s'appliquent aux contemporains du déluge ; et la suite, « ni les pécheurs », se réfère aux habitants de Sodome. Mais on lui objecta ceci : ils ne se trouvent pas, il est vrai, « dans la communauté des justes », mais ils sont parmi les impies (qui assisteront au jugement dernier). Les explorateurs n'ont pas de part à la vie future, car il est dit (Nombres, XIV, 34) : *Ils moururent les hommes qui répandirent à faux d'aussi mauvaises nouvelles sur le pays, par la peste, devant l'Éternel.* Or, « ils moururent » en ce bas-monde ; « par la peste, » pour la vie future.

4. Ceux qui séjournèrent (40 ans) au désert n'ont pas de part à la vie future, et ils n'assisteront pas au jugement dernier, car il est dit (ibid. 35) : *dans ce désert ils seront anéantis, et ils mourront là.* Tel est l'avis de R. Akiba Selon R. Eliézer au contraire, à eux s'applique ce verset (Ps. L, 5) : *Assemblez-moi mes gens pieux qui ont conclu avec moi une alliance par le sacrifice.* La horde de Qoraḥ ne remontera plus du sol, car il est dit (Nombres, XVI, 33) : *la terre les a recouverts*, en ce bas-monde, *et ils ont disparu de la communauté*, en la vie future. Tel est l'avis de R. Akiba R. Eliézer au contraire dit de leur appliquer ces mots (I Samuel, II. 6) : *L'Éternel tue et ressuscite, il fait descendre dans la fosse et en fait remonter.*

5. Les dix tribus ne reviendront plus, car il est dit (Deutéron. XXIX, 28) : *Il les rejettera dans un autre pays*[1], *comme ce jour ;* or, comme « ce jour » une fois écoulé ne revient plus, de même les dix tribus partiront et ne reviendront plus. Tel est l'avis de R. Akiba. R. Eliézer au contraire dit : comme le jour après avoir été sombre redevient clair, de même les dix tribus dont le sort aura été obscurci, brilleront d'une nouvelle clarté.

Les « contemporains du déluge » (§ 3) ne verront pas le monde futur, comme il est dit (Genèse, VII, 23) : *Il fit disparaître tous les êtres*, en ce bas monde, *et ils disparurent de la terre*, dans le monde futur. On a enseigné qu'au dire de R. Néhémie, l'on peut tirer une déduction de ce qu'il est dit (ibid.

1. Dans ses *Jahrbücher für jüdische Geschichte u. Literatur*, an I, p. 65, n. 7 N. Brüll rappelle qu'au livre IV d'Ezra (c. XIII, éd. Volkmar. p. 193), il est dit que ces tribus ont été exilées dans un pays inhabité, à Arzareth, et que ce mot est la forme latinisée de ארץ אחרת, « autre pays ».

VI, 3) : *mon esprit ne jugera pas toujours en l'homme ;* selon R. Juda, il faut entendre par ces mots que Dieu dit ne plus vouloir mettre son esprit (ou souffle) en eux lorsqu'il le rendra aux autres hommes (dans la vie future); selon R. Simon, il faut entendre par là que Dieu dit ne plus mettre son esprit en eux lorsqu'il donnera aux justes la récompense de leurs bonnes œuvres. D'autres expliquent ces mots en ce sens que Dieu dit ne pas vouloir rendre le souffle à son étui corporel. R. Josué b. Lévi dit que leur bouillonnement (des eaux) tendait à l'anéantissement (des habitants), comme il est dit (Job, VI, 17): *Au temps de la sécheresse, elle s'évanouit ; aux premières chaleurs, elle disparaît de son lieu ;* or le mot « chaleur » vise leur ardeur (au mal). R. Yoḥanan dit : chaque goutte d'eau que Dieu fit pleuvoir sur les contemporains du déluge avait été chauffée d'abord dans l'enfer, puis versée sur la terre, selon les mots (ibid.) : *dans sa chaleur elle disparaît de son lieu.* Chez R. Ḥiskia et Rabbi, on dit que Dieu juge les impies dans l'enfer pendant un an ; d'abord, il fait pénétrer au milieu d'eux le malheur (? κάκα), puis il les mène dans le feu ; et lorsqu'ils errent dans la souffrance, il les ramène dans la neige, d'où ils jettent des cris, comme il est dit (Ps. XL, 3) : *Il m'a fait remonter de la fosse du mugissement (des eaux), de la boue du bourbier,* היון ; par ce dernier terme, il est fait allusion à la place où ils poussent des gémissements הוי. Mais après avoir subi leur jugement, ne devront-ils pas aussi leur part à la vie future ? Non, car il est dit (Proverbes, XIII, 1) : *le moqueur n'écoute pas la réprimande* (ils n'en sont pas dignes). — « Les habitants de Sodome n'ont pas de part à la vie future[1], et ne verront pas le monde à venir, car il est dit (Genèse, XIII, 11) : *Les habitants de Sodome sont des impies péchant envers l'Éternel.* Ils sont *impies et pécheurs* en ce bas-monde, *gravement* dans la vie future. Selon une autre explication, ils sont *impies* (méchants) les uns envers les autres, *pécheurs* en fait de relations illicites, *envers l'Éternel* par l'idolâtrie, *gravement* par l'homicide.

« La génération qui a vécu au désert n'aura pas de part à la vie future » (§ 4) ; elle ne verra pas le monde à venir, car il est dit (Nombres, XIV, 35): *dans ce désert ils finiront, et là ils mourront ;* c'est-à-dire *ils finiront* en ce monde, et *ils mourront* dans le monde futur. De même il est dit (Ps. XCXV, 11) : *j'ai juré dans ma colère qu'ils ne viendront pas dans mon repos.* « Tel est l'avis de R. Akiba ; selon R. Eliézer, on leur applique ce verset (Ps. L, 5) : Rassemblez-moi mes gens pieux qui concluent mon alliance sur le sacrifice. R. Josué dit[2] d'invoquer ces mots (Ps. CXIX, 106) : *j'ai juré et je tiendrai,* car il arrive parfois de ne pas donner suite à un engagement. Ḥanania, neveu de R. Josué, dit d'invoquer ces mots (Ps. XCV, 11) : *j'ai juré dans ma colère ;* or, sur un serment prononcé ainsi, on peut revenir. On a enseigné que R. Simon b. Menassia dit de leur appliquer le verset « Rassemblez-moi mes gens pieux, qui concluent mon alliance sur le sacrifice ; » *mes gens pieux* sont ceux qui m'ont fait la *grâce* de m'écouter : *qui concluent mon alliance,* par

1. Ibid., ch. 41. 2. J., tr. Hagbiga, I, 1 (t. VI, p. 266).

allusion à l'ordre sévère qui a frappé les survivants au désert; *sur le sacrifice*, que les croyants ont offert et égorgé en mon nom. On a enseigné que R. Josué b. Qorḥa dit qu'au sujet de ces générations il est écrit (Isaïe, XXXI, 10) : *Ceux que l'Éternel a rachetés retourneront à Sion, etc.* Rabbi dit : les uns et les autres (les gens de la génération du désert et les membres des dix tribus) ont part à la vie future, comme il est dit (ib. XXVII, 13) : *Il arrivera en ce jour que la grande trompette retentira, et viendront ceux qui étaient égarés dans le pays d'Assyrie*, savoir les dix tribus, *ceux qui étaient repoussés en Égypte*, la génération qui erra dans le désert; les uns et les autres *se prosterneront devant l'Éternel, sur la montagne sainte, à Jérusalem.* La horde de Qoraḥ n'a pas de part à la vie future et ne verra pas le monde à venir, car il est dit (Nombres, XVI, 33) : *la terre les recouvrit*, en ce bas monde, *et ils furent perdus au milieu de l'assemblée*, pour le monde futur. On a enseigné que R. Juda b. Bethera dit de tirer une déduction du texte suivant (Ps. CXIX, 176) : *Je me suis égaré comme un agneau perdu; cherche ton serviteur ;* or, comme en général un objet perdu finit par être retrouvé, de même la perte dont il est question dans ce verset sera retrouvée un jour (dans le monde futur). Qui pria en leur faveur[1] ? Selon R. Samuel b. Naḥman, Moïse pria Dieu pour eux, puisqu'il est dit (Deutéron. XXXIII, 6) : *Que Ruben vive et ne meure pas.* Selon R. Josué b. Lévi, Hanna pria pour eux ; c'est l'avis qu'au fond le même rabbi a exprimé en disant : la horde de Qoraḥ allait toujours s'enfonçant de plus en plus sous terre, jusqu'à l'arrivée de Hanna, qui pria pour eux, en disant (II Samuel, II, 6) : *L'Éternel tue et ressuscite, il fait descendre dans la fosse et en fait remonter.*

Les dix tribus (§ 5) n'ont pas de part à la vie future, et elles ne verront pas le monde à venir, comme il est dit (Deutéron. XXIX, 28) : *Il les rejettera dans un autre pays, comme ce jour*; or, comme « ce jour » une fois écoulé ne revient plus, de même les dix tribus partiront et ne reviendront plus. Tel est l'avis de R. Akiba. R. Simon b. Juda habitant de Kefr-Ebous explique le verset précité en ce sens : si leurs actions sont comme en « ce jour », ils ne reviendront plus ; sinon, ils reviendront — [2].

Antonin vint auprès de Rabbi [3] et lui demanda de prier Dieu en sa faveur. Rabbi pria et dit : puisse Dieu te préserver du froid, car il est dit (Ps. CXLVII, 17) : *devant la rigueur de son froid, qui peut résister.* Rabbi, lui dit Antonin, ceci n'est pas un souhait important, car il suffit de se couvrir d'un vêtement supplémentaire pour ne plus avoir froid. Rabbi s'écria alors : puisse Dieu te préserver de la chaleur que subit parfois le monde ! Voilà une vraie prière, dit Antonin, et puisse-t-elle être exaucée, car il est dit (Ps XIX, 7) : *rien n'échappe au soleil.* R. Yoḥanan dit : la horde de Yoḥanan b. Qoraḥ [4]

1. Cf. ci-dessus, § 1. 2. Suit un passage traduit au tr. *Meghilla*, I, 10 (t. VI, p. 221); Cf. J., tr. *Abôda Zara*, III, 1 (fol. 42c). 3. Rabba sur Lévitique, ch. 16. 4. Composée de gens qui, malgré l'opposition de Jérémie, émigrèrent alors en Égypte.

n'a pas de part à la vie future, comme il est dit (Osée, V, 7) : *Ils ont péché contre l'Éternel, car ils ont engendré des enfants étrangers ; maintenant, un mois les dévorera avec leurs biens* (tant ils étaient impies). R. Éléazar et R. Juda expriment à ce sujet des avis divers : d'après l'un, ils ne furent exilés que lorsqu'ils furent incirconcis (qu'ils renoncèrent à la circoncision) ; d'après l'autre, ils furent exilés à partir du jour où ils furent bâtards. Selon le premier avis, ils étaient eux-mêmes transgresseurs des préceptes bibliques tels que la circoncision ; selon le deuxième avis, ils étaient bâtards par la faute de leurs pères (et non de leur faute). R. Yohanan dit : l'exil d'Israël eut lieu lorsque les israélites se divisèrent en 24 (un grand nombre de) groupes d'hérétiques, selon ces mots (Ezéchiel, II, 3) : *Fils de l'homme, je t'envoie vers les fils d'Israël, vers les nations rebelles qui se sont révoltées contre moi ; eux et leurs ancêtres ont péché contre moi, jusqu'à ce jour.* R. Berakhia et R. Helbo disent au nom de R. Samuel b. Nahman qu'Israël a été exilé en trois provinces différentes, une fois au delà du fleuve Sabbation, ensuite à Daphné [1] près Antioche, enfin dans un endroit où un nuage descendit sur les exilés et les enveloppa (où ils disparurent). Comme les dix tribus ont subi tour à tour trois exils, de même les tribus de Ruben et Gad, ainsi que la demi-tribu de Manassé ont subi trois exils, selon qu'il est dit (ibid., XXIII, 31) : *Tu as marché par le chemin de ta sœur ; aussi je mettrai sa coupe en tes mains.* Lorsque les unes reviendront de l'exil, les autres retourneront aussi en Palestine, comme il est dit (Isaïe, XLIX, 9) : *Pour dire à ceux qui sont garrottés « sortez »*,ce sont ceux qui ont été exilés au-delà du fleuve Sabbation, *à ceux qui sont dans les ténèbres, « montrez-vous »*, c'est-à-dire à ceux qui ont été exilés dans un lieu où un nuage est descendu sur eux et les a enveloppés. *Ils paîtront sur les chemins* (ibid), *et leurs pâturages seront sur les lieux élevés*, par allusion aux exilés à Daphné près Antioche.

64. Les habitants d'une ville qui se livre à l'idolâtrie n'ont pas de part à la vie future, car il est dit (Deutéron. XIII, 13) : *des gens sans aveu [2] sont sortis de ton sein et ont séduit les habitants de leur ville.* Ils seront seulement tués, lorsque les détracteurs sont de la même ville et de la même tribu, que la majorité des gens aura été detournée, et ce, par des hommes.

Si les détracteurs sont des femmes, ou des mineurs, ou si la minorité est seule livrée à l'idolâtrie, ou si les détracteurs sont des gens du dehors, on les considère comme isolés.

Pour chacun d'eux, il faudra deux témoins et un avertissement, avant de pouvoir les condamner de ce fait. Toutefois, le cas de gens isolés a ceci de plus grave que des gens nombreux, réunis, en ce que les isolés sont condamnés à la peine de mort par la strangulation, à la suite de

1. Voir N. Brüll, *Jahrbücher etc.*, an I, p. 64. 2. Jeu de mots sur בלי־על, qui, décomposé en deux mots, peut se traduire : qui ne monte pas.

quoi, leur fortune est sauve (et revient à leurs héritiers), tandis qu'un ensemble de malfaiteurs sera condamné à la décapitation, avec privation de leurs biens.

« Une ville » est condamnée si elle est dans ces conditions, non un village ni même un fort bourg.

Il ne faut pas qu'il y ait moins de cinq hommes détournés, ni plus de dix, pour constituer la culpabilité. Tel est l'avis de R. Méir. Selon R. Juda, il devra y avoir à cet effet au moins cent membres de la tribu, jusqu'à la majeure partie de ceux qui la composent. Si deux hommes n'ont entraîné à l'idolâtrie que deux individus d'une ville (dont le reste a été entraîné par d'autres personnes), est-ce que ces deux subiront la loi des détracteurs et seront passibles de la peine de la lapidation, ou seront-ils considérés comme séduits et subiront-ils la peine de la décapitation ? De même, s'il y avait dans la ville, outre les habitants, quelques étrangers, ces derniers comptent-ils pour parfaire le nombre devant servir à constituer la criminalité ? En outre, s'il y a dans la ville des viviers contenant des animaux sauvages, ou des oiseaux, ou des piscines avec poissons, ou des oiseaux dont les nids sont au moins à dix coudées au dessus du sol, faut-il aussi les détruire comme des biens de la ville ? (diverses questions non résolues). R. Simon dit [1] : la peine du feu est plus grave que la lapidation; selon les autres docteurs, c'est l'inverse, la lapidation est plus grave que la peine du feu. R. Simon dit que la strangulation est pire que la décapitation ; les autres docteurs disent l'inverse.

(5) Il est dit (Deut. XIII, 13) : *tu frapperas les habitants de la ville au fil de l'épée, etc.* Ceci nous enseigne que les âniers et les chameliers qui passent d'un endroit à l'autre, peuvent sauver une telle ville [2]. Puis il est dit : *Mets-la en anathème avec tout ce qu'elle contient, et tue ses bestiaux par le sabre.* On en conclut ceci : même les biens des justes se trouvant dans cette ville devront être anéantis ; mais ce qui est en dehors d'elle sera sauvé ; tandis que le bien des impies, soit dans elle, soit au dehors, devra être anéanti.

8 (6) Il est dit (ib. 17) : *tu réuniras tout le butin sur la place publique, etc.* S'il n'y a pas de place publique, on en fait une ; s'il y en a une auprès d'elle au dehors, on y réunit le butin amassé. Puis : *tu brûleras par le feu la ville avec tout le butin, entièrement à l'Éternel ton Dieu*, non ce qui appartient au ciel. On conclut de là que l'on devra racheter les saintetés qui s'y trouvent. On laissera pourrir sur place les oblations sacerdotales ; on enfouira la seconde dîme et les écrits sacrés (la bible). « Entièrement à l'Éternel ton Dieu » ; c'est que, selon R. Simon, le très saint

1. V. ci-dessus, VII, 1 et 4. 2. S'ils sont restés fidèles, ils font bénéficier leurs compatriotes nouveaux de leur propre fidélité, après être restés au moins trente jours en ville.

dit : si vous exercez une stricte justice à l'égard de la ville idolâtre, je considérerai ce sacrifice à l'égal d'un holocauste offert devant moi. *Elle sera un monceau éternel, que l'on ne réédifiera pas*, et ne sera même pas transformée en jardins, ou potagers. Tel est l'avis de R. Yossé, le galiléen. R. Akiba dit : « elle ne sera plus reconstruite » telle qu'elle était d'abord, mais on pourra convertir le sol en plantations de jardins. « *Et tu ne garderas rien en main de la mise en anathème afin que l'Éternel revienne sur les effets de sa colère, donne les preuves de sa miséricorde, qu'il ait pitié de toi et te fasse grandir ;* car aussi longtemps que les impies sont de ce monde, la colère à leur égard subsiste ; mais avec leur destruction, la colère disparaît du monde. »

Selon R. Simon [1], comme il est dit (pour la ville idolâtre) : « ses bestiaux », on n'englobe pas dans la destruction les premiers-nés [2], ni les dîmes qu'elle contient ; « son butin », non l'argent consacré au culte, ni la seconde dîme qu'il y a [3]. R. Yossé b. Hanina demanda : comment estimera-t-on ce qui se trouve dans l'angle spécial à quelques femmes pieuses ? (Est-ce comme des vêtements leur appartenant, ou comme des biens généraux ?) On peut savoir la réponse de ce qu'il est dit (ibid.) : Selon R. Simon, on déduit de l'expression *ses bestiaux* de n'englober dans la destruction totale, ni les premiers-nés d'animaux (même défectueux), ni les dîmes qu'elle contient, et de l'expression *son butin* de ne pas englober l'argent consacré au culte, ni la seconde dîme qui se trouve dans une telle ville (de même, les biens des femmes pieuses ne sont pas à l'égal des autres biens). Celui qui use des biens consacrés qui se trouvent dans une ville livrée à l'idolâtrie (et vouée à la perte), selon R. Yoḥanan, ne commet pas de prévarication ; selon R. Simon b. Lakisch, il en commet une. R. Yoḥanan objecta à R. Simon b. Lakisch : comment peut-on soulever la question de prévarication à l'égard de gens condamnés à mort ? Or, lorsqu'il est dit [4] qu'en 5 cas d'obligation du sacrifice expiatoire il y a aussi la peine de mort, on devrait dire qu'il y a 6 cas, en y comprenant le cas de la ville condamnée ? Il y a ceci de particulier pour elle, fut-il répondu, que même l'holocauste d'une telle ville doit périr (comme tous ses sacrifices). R. Ila dit au nom de R. Simon b. Lakisch : c'est une prévarication d'user des saintetés d'une telle ville, pour le cas justement où un détracteur (un habitant devenu infidèle) aura consacré un animal. Pourquoi ne pas l'offrir en sacrifice ? (Au lieu de le faire périr, ne vaudrait-il pas mieux le racheter après la survenue d'un défaut, et offrir un autre animal pour le montant ?) C'est qu'il est dit (Proverbes, XXI, 27) : *Le sacrifice des impies est une abomination* (on n'offre rien venant d'eux). — [5].

R. Simon dit (§ 8) que l'on peut s'en rendre compte par a fortiori : si les

1. Tossefta à ce traité, ch. 14. 2. Des animaux même défectueux. 3. Ce n'est plus le bien de la ville. 4. Mischnâ, tr. *Temourâ*, IV, 1. 5. Suit une phrase traduite au tr. *Baba Qamma*, IV, 8 (t. X, pp. 39-40).

biens qui n'ont pas de connaissance, ne sachant faire ni le bien ni le mal, sont voués au feu selon le précepte biblique, parce qu'ils ont causé une communauté de séjour entre les justes et les impies ; à plus forte raison celui qui a appliqué son esprit à détourner son prochain du bon chemin pour le faire pencher vers le mal mérite d'être puni. R. Éléazar dit : on peut invoquer, comme preuve à l'appui de la destruction obligatoire des biens d'une telle ville, ce qui arriva à Lot ; il n'a séjourné à Sodome qu'en raison de son avoir, et il a dû quitter la ville entièrement dépourvu de tout, comme il est dit (Genèse, XIX, 22) : *hâte-toi de te sauver là-bas*, qu'il te suffise de sauver ta vie. Il est écrit (I Rois, XVI, 34) : *De son temps, Hiel de Beth-El construisit Jéricho ;* quel rapport y a-t-il entre Ḥiel descendant de Josafat, et Jéricho descendant de Benjamin ? On rappelle ces faits, pour attribuer l'acte coupable (défendu) à celui qui l'a commis [1]. De même il est dit (ibid.) : *Par Abiram son aîné il l'a fondée, et par Ségoub son puiné il a posé ses portes.* Par ce dernier il pouvait se rendre compte de ses fautes, et comme ils eurent tous pour but une augmentation de richesse, ils furent au contraire frappés de malheurs. Ils marchèrent en vacillant, comme il est dit (ibid.) : *selon la parole de l'Éternel Dieu d'Israël, qu'il a exprimée par l'intermédiaire de Josué, fils de Noun.* Il est dit (Deutéron, XIII., 17) : *Le feu brûlera le tout à l'Éternel ton Dieu, et qu'il ne te reste rien en main.* On a enseigné que R. Simon b. Éléazar dit [2] : ils (Ḥiel et les siens) n'ont pas reconstruit Jéricho même, mais une autre ville, à laquelle ils donnèrent ce nom, supposant qu'après l'avoir édifiée nouvellement, il est permis de l'habiter (que la défense de restauration prononcée par Josué ne lui est pas applicable). Pourtant, disent R. Yossé et R. Josué b. Qorḥa, de ce qu'il est écrit (Josué, VI, 26) : *Maudit soit celui qui reconstruirait cette ville de Jéricho*, on conclut la défense de reconstruire même une autre ville qui porterait ce nom ; c'est permis à la condition de lui donner un autre nom. De même qu'après sa reconstruction (par d'autres) il est permis de l'habiter ; il en est de même de la défense de retourner en Égypte pour y demeurer définitivement, car il est dit (Deutéron., XVII, 16) : *Vous ne continuerez plus à retourner par ce chemin ;* pour le domicile fixe, c'est interdit ; mais c'est permis dans un but d'achat, ou d'affaires, πραγματεία, ou de conquête.

CHAPITRE XI

1. Voici ceux qui sont condamnés à être étranglés : celui qui frappe son père et sa mère, celui qui viole un homme, l'ancien qui agit contrairement à la décision du grand tribunal de Jérusalem (Deutéronome, XVII, 12), un faux prophète, celui qui prophétise au nom d'une divinité païenne, celui qui commet un adultère avec une femme mariée,

1. Voir § 2 commencement, les explications. 2. Tosselta à ce tr., ch. XIV.

les faux témoins qui ont déposé que la fille d'un cohen a commis un adultère et qui ont été convaincus de faux, celui qui commet un adultère avec la fille d'un cohen qui est marié. Celui qui frappe son père ou sa mère n'est condamné à mort que s'il a fait une blessure. Voici sous quel rapport la malédiction est plus grave que le coup : celui qui maudit son père et sa mère, en prononçant la malédiction qui est punie de mort, est condamné quand même il le fait après la mort de ses parents, tandis que celui qui frappe son père ou sa mère après la mort n'est pas condamné à mort (puisqu'après la mort il n'y a pas de blessure).

On connaît la défense de frapper son père et sa mère, de ce qu'il est dit (ibid. XXV, 3) : *Il le frappera de 40 coups, pas davantage* (d'où l'on déduit la défense de blesser son prochain) ; or, par a fortiori on peut en conclure à la défense de frapper ses parents[1]. Si celui qui doit, en vertu d'un ordre biblique, frapper son prochain, ne devra pas donner un coup de trop ; à plus forte raison celui qui n'a pas d'ordre pour frapper recevra la défense de frapper. « Il n'est condamné à mort, est-il dit, que s'il a fait une blessure. » Par quelle blessure devient-il coupable (et à quel cas le sien est-il comparable) ? La compare-t-on à celle qui serait faite un jour de sabbat, ou la juge-t-on sous le rapport du dommage ? Car, si on la compare à la défense de blesser quelqu'un pendant le sabbat, celui qui frappe est coupable même s'il ne cause pas de défaut corporel ; si au contraire on examine la blessure sous le rapport du dommage, il n'y a de culpabilité qu'en cas de lésion de l'organe, et non pas du mal seul ? (question non résolue).

2. Celui qui vole un homme n'est condamné à mort que s'il l'a amené chez lui et s'il l'a vendu ensuite. R. Juda dit qu'il n'est condamné à mort que s'il l'a amené chez lui et s'il s'est fait servir par lui avant de le vendre, comme il est dit (Deutér. XXIV, 7) : *s'il l'a asservi, et l'a vendu ;* si quelqu'un a volé son fils et s'il l'a vendu, il est condamné à mort d'après R. Ismaël le fils de R. Yoḥanan b. Broqah ; mais les autres docteurs disent qu'il n'est pas condamné à mort. De même celui qui a volé un individu à moitié esclave et à moitié affranchi sera condamné, selon R. Juda ; les autres docteurs ne le condamnent pas.

3. L'ancien qui agit contrairement à la décision du grand tribunal de Jérusalem est condamné à mort, car il est dit (Deutéronome, XVII, 8) : *lorsqu'une affaire te sera trop difficile à démêler, dans une cause criminelle ou civile.* Il y avait dans le temple trois tribunaux, dont le premier siégait près la porte dite de la montagne sainte ; le deuxième siégait plus haut, près la porte du parvis, et le troisième occupait la place la plus élevée, en siégant dans la cellule au bois.

1. Mekhilta, section *Mischpatim*.

Si dans la province un ancien n'était pas d'accord avec les autres juges ses collègues, il venait avec eux à Jérusalem, d'abord a premier tribunal qui siégait à l'entrée de la montagne sainte et disait « Voici mon opinion, voici celle de mes collègues; qu'en dites-vous? » Si ce tribunal avait sur ce point une tradition, il la leur communiquait; sinon, ils allaient au deuxième tribunal séant au parvis, pour lui dire: « Voici mon opinion, voici celle de mes collègues; qu'en dites-vous? » Si le deuxième tribunal avait une tradition, il la disait; sinon, ils allaient tous au grand tribunal supérieur, dont la juridiction s'étendait sur tout Israël, selon ces mots (ibid. 17) : *de l'endroit que Dieu choisira*. Cet ancien en retournant dans sa ville était obligé de se conformer à la décision du tribunal de Jérusalem. Cependant, s'il continue à enseigner comme auparavant, sans égard pour l'opinion du tribunal de Jérusalem, il n'est pas condamné; mais s'il fait exécuter ses jugements contraires à la décision du tribunal de Jérusalem, il est condamné à mort, selon ces mots (ibid. 12): *l'homme qui agit avec préméditation, etc.* Le disciple qui a rendu un jugement pareil pour le faire exécuter n'est pas condamné à mort; de sorte que la circonstance aggravante (qu'il ose rendre ce jugement sans avoir l'autorisation) devient pour lui un avantage (qui l'exonère de la peine de mort).

— 1. Pourquoi, selon R. Yoḥanan B. Broqah, celui qui a volé son fils et l'a vendu est-il condamné? Parce qu'il est dit (ibid. XXIV, 7) : *des fils d'Israël* (donc, la défense se rapporte même à un père, à l'égard de son propre fils). Pourquoi les autres docteurs ne le condamnent-ils pas? Parce qu'il est écrit (ibid.): *de ses frères*, d'où l'on peut inférer que la loi ne concerne pas le fils. Pourquoi R. Juda est-il d'avis de condamner celui qui a volé un individu à moitié affranchi et à moitié esclave? Parce qu'il est dit: « de ses frères, » ne le fût-il qu'en partie, il y a vol d'homme; les autres ne condamnent pas un tel vol, parce qu'ils déduisent de ladite expression « de ses frères » qu'il doit s'agir d'un homme entièrement frère.

De ce qu'il est écrit (ibid. 8): *lorsqu'une affaire sera trop difficile pour toi à démêler* (§ 3), on conclut qu'il s'agit de l'homme le plus capable du tribunal de résoudre les *difficultés* [2]. L'expression *pour toi* vise l'homme de conseil; le terme suivant דבר (affaire) a aussi le sens de *parole* (ou l'homme qui sait parler); *entre le sang et le sang*, entre celui des menstrues et celui de la virginité, ou entre celui des menstrues et celui d'une gonorrhée, ou de la lèpre; *entre un jugement et l'autre*, entre une cause financière et une question capitale, ou entre la pénalité de la lapidation et celle du feu, ou de la décapitation, ou de la strangulation; *entre une plaie et l'autre*, entre un lépreux enfermé pro-

1. En tête de ce § 2, est un passage déjà traduit ci-dessus, VIII, 3; Cf. tr. *Baba Qama*, III, 4. 2. Siffri, section *Schoftim*, n° 152.

visoirement et celui qui l'est définitivement, entre les plaies des individus et celles des vêtements, ou des maisons. *Les paroles ;* par ce terme on entend l'acte de faire boire l'eau d'épreuve à une femme soupçonnée d'adultère, ou la genisse sacrifiée pour un homicide au meurtrier inconnu, ou la purification qui suit la guérison d'un lépreux ; *de disputes*, terme qui vise les estimations, les mises en anathème, les échanges, et les consécrations, *tu te lèveras*, de la séance du tribunal, *et tu monteras* vers la ville qui exige une montée (ou Jérusalem). Selon une autre explication, *tu monteras* pour te rendre de là à la maison d'élection [1], qui ne sera érigée que sur une hauteur de la terre, comme il est dit (Ezéchiel, XVII, 23) *: Sur la haute montagne d'Israël je le planterai, et là il produira des branches et donnera du fruit. — Et tu viendras* (continue le verset du Deutéron. XVII, 8); ce terme superflu vise l'extension au tribunal de Yabneh (si le tribunal supérieur s'y installe) ; c'est-à-dire, explique R. Zeira, en cas d'une consultation faite devant ce tribunal [2]. Si un vieillard opposé à la décision du tribunal professe la doctrine contraire à exécuter, et agit de même, il est condamnable ; s'il enseigne vaguement un avis opposé à un tribunal, sans agir en conséquence, il n'est pas condamnable ; s'il professe un avis opposé, à condition formelle de ne pas être exécuté, il n'est pas condamnable ; mais s'il professe un avis opposé en conseillant de le suivre, lors même qu'il ne met pas cet avis en pratique, il est condamnable. R. Ila dit que R. Ismaël a enseigné de même que l'accomplissement par l'ancien entraîne sa culpabilité; car il est écrit (ibid.) : *qu'il fait.* R. Houna dit : si un docteur enseigne un point de doctrine disant l'avoir appris ainsi, puis il a occasion de mettre cet avis en pratique, on considère rétroactivement son enseignement comme fait en vue de la pratique. Si quelqu'un professe un avis qu'il accomplit aussitôt après et que l'action concerne d'autres, on peut l'imiter, non si elle intéresse celui-là même qui l'accomplit. R. Simon B. Menasia dit [3] : la beauté, la force, les richesses, les honneurs, la sagesse, la vieillesse (vénérable), la postérité sont la parure des justes, leur joie et celle du monde, comme il est dit (Proverbes, XVI, 31) : *Les cheveux blancs sont une couronne d'honneur qui se trouve dans le chemin de la justice.* Il est dit aussi (ibid. XVII, 6) : *la couronne des vieillards, ce sont leurs petits-enfants, et la gloire des enfants ce sont leurs pères.* Et ailleurs (ibid. XX, 29) : *La force des jeunes gens est leur gloire, et les cheveux blancs sont l'honneur des vieillards*, et enfin (Isaïe, XXIV, 23) : *la lune rougira de honte et le soleil sera confus, quand l'Éternel règnera, etc., et que ses vieillards seront environnés de gloire.* On a enseigné que R. Simon R. Gamaliel dit : les sept qualités (précitées), que les docteurs aiment à rencontrer chez les justes, se trouvaient toutes réalisées par Rabbi et ses fils. R. Yohanan dit aussi les avoir trouvées tous chez Rabbi, Qui est Rabbi ? C'est R. Juda Naci (exilarque). R. Abahou dit : le nom de Rabbi

1. Ibid., section *Eqeb*, n° 37. 2. Si ensuite l'ancien s'est montré rebelle, on le ramènera dans « la cellule au bois, » où on le condamne à mort. V. Derenbourg, ibid., p. 321. 3. Tosseíta à ce tr,, ch. 11. Cf. traité *Abôth*, VI, 8

s'applique à la même personne que R. Juda Naci, appelé aussi Rabbenou (notre maître) [1].

3. Sous un autre rapport, les paroles des docteurs sont plus graves que celles de la loi écrite. Ainsi, lorsque l'ancien enseigne ce qui est contraire à la parole du Pentateuque, s'il dit par exemple qu'il ne faut pas mettre des phylactères, il n'est pas condamné à mort, car tout le monde connaît cette loi de la Bible (Deutér. VI, 8), et l'ancien ne peut tromper personne. Mais s'il enseigne ce qui est contraire seulement à la tradition fixée par les docteurs, comme d'avoir 5 cases dans les phylactères (au lieu de 4), il est condamné.

4. L'ancien qui agit contrairement à la décision du tribunal de Jérusalem, et qui est condamné à mort, n'est pas exécuté dans sa ville, ni même dans Yabneh (quand le tribunal se fut exilé à Yabneh), mais on l'amène à Jérusalem (quand le tribunal est encore là), et on le garde jusqu'à la fête prochaine, pour l'exécuter quand on s'y assemble de tous les pays en pélerinage, selon ces mots (ib. XVII, 13) : *tout le peuple l'apprendra et aura peur*. C'est l'opinion de R. Akiba. R. Judah dit qu'il ne faut pas tourmenter le condamné, en lui faisant souffrir la longue attente de la mort, mais on l'exécutera de suite, et l'on écrit dans tous les pays : « Tel individu, fils d'un tel, a été condamné à mort par le tribunal. »

— [2]. Du précepte biblique à l'égard des phylactères il résulte qu'en 4 cases il doit y avoir quatre chapitres relatifs à ce sujet ; celui qui les aurait placés dans cinq cases serait coupable d'infraction aux ordres rabbiniques. R. Aba ou R. Yohanan dit au nom de R. Oschia : celui-là seul est coupable qui enseigne à faux un sujet dont l'essentiel est prescrit par la Bible et dont le développement est donné par les rabbins, p. ex. les interdits de charogne ou des reptiles qui sont dans ce cas. Selon R. Zeira au contraire, on n'est coupable qu'après avoir nié et professé la négation d'une défense faite en principal par la Bible, et dont les détails ont été énoncés dans les doctrines des rabbins, pour des sujets analogues à une charogne ou à des reptiles, mais non s'il s'agit de ces derniers sujets eux-mêmes (explicitement detaillés) ; car la culpabilité consiste à retrancher et ajouter à ce qui est susceptible de diminution ou d'augmentation (non à ce qui est déjà déterminé). Le visage de R. Oschia brilla de joie [3] en entendant l'avis de R. Yohanan dit en son nom. Te rejouis-tu, lui dit R. Yohanan, de ce que je parais avoir besoin de ton avis ? En réaité, je n'en ai pas besoin, d'autant moins que d'autres ont dépassé ton opinion (comme l'a fait Zeira). Toutefois encore treize ans après, R. Yohanan suivit les leçons de R. Oschia comme celles d'un maître, bien qu'il n'eût pas besoin

1. Le saint, ajoute le commentaire. 2. En tête se trouve un passage traduit au tr. *Berakoth*, I, 7 (t. I, p. 17). 3. Cf. J., tr. *Eroubin*, V, 1.

de ses avis. Aussi, R. Samuel dit au nom de R. Zeira, qu'il lui suffise pour récompense d'avoir accueilli chaque jour son maître ; car celui qui accueille son maître avec vénération témoigne pour ainsi dire du respect à Dieu même [1].

Contre R. Zeira (qui exige pour la culpabilité, qu'il y ait diminution et augmentation), R. Berakhia fit cette objection : N'a-t-on pas enseigné [2] que la surface d'une tache lépreuse devra équivaloir à un carré grand comme un poids de Cilicie? N'en résulte-t-il pas que si un vieillard, opposé à cet avis, proclamait l'impureté d'une telle tache oblongue, il changerait la mesure, en augmentant la longueur et diminuant la largeur du même objet ? En effet, répond R. Aba Maré, il existe un tel avis au sujet de la mesure des plaies. D'autre part, R. Aba b. Mamal objecta ceci : N'a-t-on pas enseigné [3] que si, au lieu des deux chapitres qui entrent régulièrement dans la composition d'une *Mezouza*, on en met un de plus, celle-ci devient impropre ? (N'est-ce pas là une augmentation impliquant une diminution ?) C'est vrai, fut-il répondu, et ce que notre Mischnâ dit de l'augmentation relative aux phylactères se réfère aussi à la *Mezouza*. Mais, objecta R. Hamnona, n'a-t-on pas aussi enseigné pour les *tsitsith* (franges du vêtement) qu'ils doivent avoir quatre doigts de long composés de 4 fils ? Si donc le vieillard rebelle professe que ces franges n'aient qu'une longueur de 3 doigts de 4 fils, n'est-ce pas une infraction condamnable ? Non, car il y a seulement diminution de la longueur, sans aucune augmentation (et il faut les deux). Mais, objecta R. Hagaï devant R. Yossé, pour l'offre de l'action de grâce composée de 5 saas [4], ou de 2 éphas, chacune de celles-ci se divise en 10/10, dont 3 et 1/3, pour les mixtures à l'huile, autant pour les gâteaux, et autant pour les flans ; si ensuite, au lieu d'attribuer une moitié de l'huile à la première sorte, et l'autre moitié aux deux dernières sortes [5], il la répartit en 3 parts, dont une égale pour chaque sorte, n'est-ce pas une opposition à la décision des docteurs ? Elle est sans importance, fut-il répondu, car la part diminuée à la première sorte est répartie sur le reste.

5. Le faux prophète est condamné s'il prophétise ce qu'il n'a pas entendu, ou ce qui ne lui a pas été dit ; mais celui qui ne fait pas connaître sa prophétie, ou le prophète qui agit contrairement à sa prophétie, ou un autre individu qui n'écoute pas le prophète, n'est pas condamné par des hommes, car l'Écriture dit : *je lui en demanderai compte moi-même* (Deutéronome, XVIII, 19).

« Prophétiser ce que l'on n'a pas entendu », c'est le cas de Sédécias b. Canaana ; « ou ce qui ne lui a pas été dit, » comme c'est arrivé à Hanania b. Azour. R. Josué b. Lévi dit : Hanania b. Azour était d'abord un vrai prophète seulement il lui arriva une erreur, κίβηλος (de compte), car ce qu'il avait en-

1. V. Schuhl, *Sentences*, p. 274. 2. Tr. *Nega'im*, VI, 1. 3. Tr. *Menahoth*, III, 7. 4. Ibid., VII, 1. 5. B., id., fol. 89.

tendu prophétiser par Jérémie dans la rue supérieure, il le prophétisait dans la rue inférieure. Mais il s'était trompé sur l'indication de temps, et il se disait que finalement le compte ne doit pas être tel, car *après qu'il se sera écoulé en Babylonie un espace de* 70 *ans, je me souviendrai de vous* (Jérémie, XXIX, 10). Or, toute la vie du roi Manassé n'a été que de 55 ans; que l'on retranche de là vingt ans[1], période de temps pendant laquelle le tribunal d'en haut suspend la peine de retranchement, plus 2 ans pour le règne d'Amon, et 31 ans pour le règne de Josias[2], ainsi qu'il est écrit (ibid. XVIII, 1): « Il arriva en cette année, au commencement du règne de Sédécias, roi de Juda, l'an V, au cinquième mois, que Hanania b. Azour le prophète, qui était de Gabaon, en la maison de l'Éternel, s'adressa à moi en présence des cohanim et de tout le peuple, en ces termes: ainsi a parlé l'Éternel Dieu Sabaoth, Dieu d'Israël, disant qu'il a brisé le joug du roi de Babel; dans *deux ans* d'ici je ramènerai en cet endroit tous les vases de la maison du Seigneur, que Nabuchodonozor roi de Babel a enlevés de cette ville et qu'il a emportés à Babel. » Jérémie dit alors à Hanania: tu déclares que « dans deux ans » Dieu fera rapporter, etc., tandis que j'affirme que Nabuchodonozor viendra alors enlever le reste : *Ils viendront à Babel*, est-il dit (ibid. XVII, 22) *et là ils seront.* Donne-moi une preuve de ton assertion, lui demanda Hanania? Quant à moi, répondit Jérémie, je ne le puis, je prophétise les malheurs, car Dieu me fait prédire le mal, et il peut ensuite le regretter; mais comme toi tu prophétises le bien, c'est à toi de fournir la preuve de tes paroles. Non, dit Hanania, c'est à toi de prouver que mon calcul sur le compte des années est inexact. S'il en est ainsi, s'écria Jérémie, je vais donc donner un indice miraculeux à l'égard de cet homme; c'est qu'il mourra en cette année, comme il est dit (ibid. XVIII, 16): *Car il a parlé comme un révolté contre l'Éternel.* En effet, la mort arriva selon cette prédiction, ainsi qu'il est dit (ibid. 17) : *Hanania le prophète mourut en cette année, au septième mois.* Mais le 7e mois Tisri fait partie de l'année suivante; pourquoi donc est-il dit en *cette année?* Ceci prouve qu'il mourut la veille du nouvel an, et sentant sa fin venir il ordonna à ses fils et à ses gens de cacher sa mort, et de ne la faire connaître qu'après le nouvel an, de façon à faire taxer de mensonge la prophétie de Jérémie.

« Celui qui ne fait pas connaître sa prophétie ; » tel fut Jonas b. Amithaï. R. Yôna dit que ce même prophète était véridique ; car on trouve que lorsque Dieu lui dit (Jonas, I, 2): *Lève-toi, et va vers la grande ville de Ninive, invoque-la, car le mal de ses habitants est monté jusque devant moi,* le prophète se dit : Je sais que ces nations sont disposées à se repentir de leurs fautes [3]; je vais donc les moraliser par des prophéties, et elles se repentiront. Cependant la Providence arrive et punit de leurs méfaits les ennemis d'Israël (les israélites endurcis dans leurs fautes) ; je n'ai donc pas d'autre ressource

1. V. J., tr. *Biccourim*, II, 1. 2. De Menassé à 55 ans — 20, reste 35 ans, plus les suivants, 2 et 31 = 68 ans. 3. V. *Pirké* R. Éliézer, ch. V; *Mekhilta*, section *Bô*, ch. 1.

que de fuir ce pays, comme il est dit (ibid. 3) : *Jonas se leva pour fuir de devant l'Éternel à Tarsis ; il descendit à Jaffa, où il trouva un navire faisant voile vers Tarsis ; il paya son prix et prit place.* « Celui qui n'écoute pas le prophète », comme fit le compagnon de Michée [1], dont il est dit (II Rois, XX, 8) : *Un individu de la race des prophètes dit à son prochain : par la parole de Dieu, etc., frappe-moi donc, et il le frappa.* « Ou enfin le prophète qui agit contrairement à sa propre prophétie », tel qu'Ido le voyant, qu'un faux prophète ramena chez lui pour le repas. Ce faux prophète, dit R. Samuel b. R. Isaac, était Amazia, le pontife de Beth-El. R. Yossé dit : une telle supposition est un bris d'œufs (parole sans goût) ; selon lui, c'était Jonathan fils de Gerson fils de Menassé [2]. On trouve que lorsque David vint et le trouva se livrant à l'idolâtrie, il lui dit : Quoi, toi le petit fils d'un tel juste (Menassé), tu te livres à l'idolâtrie ! Jonathan lui répondit : par tradition de mon grand-père, je sais qu'il faut plutôt se livrer à un culte étranger que de demander l'aumône. Loin de là, s'écria David, ce n'est pas ce que Menassé a voulu dire, mais ceci : livre-toi à un travail qui t'est étranger (vil), plutôt que de demander l'aumône [3].

Lorsque David vit combien Jonathan aimait l'argent, il le préposa à la garde des biens (comes tresorarius) du Temple, comme il est dit (I chroniques, XXVI, 24) : *Sabuel fils de Gerson fils de Menassé était préposé aux trésors ;* or, le mot Sabuel veut dire qu'il est retourné vers Dieu [4] de toutes ses forces, comme préposé aux trésors, ayant reçu le titre de *comes tresorarius*. Les compagnons demandèrent devant R. Samuel b. Naḥman [5] : comment se fait-il que ce Jonathan, quoique prêtre d'une idole, ait vécu si longtemps (sous les règnes de David, de Salomon et au-delà) ? C'est, fut-il répondu, parce qu'il se montra avare dans son culte rendu à l'idole. En quoi son avarice se révélait-elle ? Si quelqu'un lui apportait un bœuf, ou un agneau, ou un chevreau en sacrifice à l'idole, lui demandant d'obtenir en sa faveur l'intercession de l'idole, le prêtre répondait : à quoi bon ? Que peut-elle te servir ? Elle ne mange, ni boit, ne fait ni bien, ni mal. A l'intercédant qui demandait alors ce qu'il y avait à faire, il disait : Va et apporte-moi une écuelle, πίναξ, de farine, en y ajoutant dix œufs ; et je te rendrai l'idole favorable. Aussitôt que l'auteur de cette offrande était parti, le prêtre la mangeait. A un personnage qui survint un autre jour, le prêtre répondit de même. Si elle ne sert à rien, observa le premier, pourquoi agis-tu ainsi ? (Pourquoi la petite offrande ?) Je la sollicite, répondit le prêtre, pour subvenir à mon existence. Comment se fait-il, objecta-t-on à R. Samuel b. Naḥman, que Jonathan soit resté prêtre *jusqu'au jour où les captifs du pays furent emmenés* (Juges, XVIII, 30), puisque sous David il était revenu au Judaïsme ? R. Samuel b.

1. Selon l'avis du commentaire, ce passage est complété à l'aide de la Tossefta, ch. 14 fin. 2. J., tr. *Berakoth*, IX, 3 ; B., tr. *Baba bathra*, fol. 119. 3. Schuhl, *Sentences*, p. 351. 4. Ou שב לאל, décomposition par jeu de mots du nom Sabuel. 5. Midrasch, *Ḥazith*, sur Cantique, II, 5.

Nahman, leur répondit : lorsque David mourut et que Salomon remplaça son chef de conseil, σύγκλητος, celui-ci retourna à son aberration première (à l'idolâtrie).

« Ou enfin le prophète qui agit contrairement à sa propre prophétie, » comme fit Ido le voyant, puisqu'il est écrit (I Rois, XIII, 11-18) : il y avait un certain vieux prophète qui demeurait à Beth-El, à qui son fils vint raconter toutes les choses que l'homme de Dieu avait faites ce jour-là à Beth-El... Et leur père leur dit : par quel chemin s'en est-il allé ; or, ses enfants avaient vu le chemin par lequel l'homme de Dieu qui était venu de Juda s'en était allé. Et il dit à ses fils : Sellez-moi mon âne, et ils le sellèrent, puis il monta dessus. Et il s'en alla après l'homme de Dieu ; il le trouva assis sous un chêne, et il lui dit : Es-tu l'homme de Dieu venu de Juda? Et il lui répondit : oui, c'est moi. Alors il lui dit : viens avec moi à la maison, manger du pain. Mais l'homme répondit : Je ne puis retourner avec toi... Et il lui dit : moi aussi je suis prophète comme toi, et un ange m'a parlé au nom de l'Éternel, me disant : Ramène-le avec toi dans ta maison, qu'il mange du pain et boive de l'eau. Mais il mentait ». En quoi *mentait-il ?* La prétendue intervention divine était mensongère. Il est dit ensuite (ibid.) : *Comme ils étaient assis à table, la parole de l'Éternel s'adressa au prophète qu'il ramena.* Or, il n'est pas dit « qui a été ramené, » mais « qu'il ramena » ; on peut en tirer une déduction par a fortiori : Si celui qui a fait manger son prochain par mensonge a un mérite tel, que la Divinité a daigné lui parler ; à plus forte raison est méritoire celui qui donne à manger à son prochain par principe de vérité (en vue du bien). Quant au compagnon de Michée, il est dit (ibid., XX, 35-42) : « Un homme de la race des prophètes dit à son prochain : par la parole de Dieu, etc. Il lui répondit : parce que tu n'as pas écouté la voix de l'Éternel, tu vas te retirer de moi, et un lion te tuera. Quand il se fut séparé d'avec lui, un lion le trouva et le tua. Puis il trouva un autre homme et lui dit : frappe-moi ; cet homme le frappa, et le blessa. Après cela, le prophète s'en alla et s'arrêta, attendant le roi sur le chemin et se déguisa, ayant un bandeau sur les yeux. Comme le roi passait, il cria vers le roi et dit : Ton serviteur était allé au milieu du combat ; puis quelqu'un se retirant m'a amené un homme et m'a dit de le garder... Il est arrivé comme ton serviteur faisait des affaires çà et là, cet homme ne s'est point trouvé, et le roi d'Israël dit : telle est ta condamnation ; tu l'as décidé. Alors cet homme enleva vite le bandeau de ses yeux, et le roi d'Israël reconnut qu'il était d'entre les prophètes. Et le prophète lui dit : Ainsi a dit l'Éternel : parce que tu as laissé aller d'entre tes mains l'homme que j'avais condamné à l'interdit, ta vie répondra pour la sienne, et ton peuple pour son peuple. » Auparavant, il est dit (ibid., 20) : « Alors l'homme de Dieu vint, et parla au roi d'Israël, et dit : Ainsi a dit l'Éternel, parce que les Syriens ont dit que l'Éternel est le Dieu des montagnes, non des vallées, je livrerai entre tes mains toute cette grande multitude, et vous saurez que je suis Dieu. » Au commencement, il y a deux fois l'expression *et dit ;* la première semble dire à

Achab, si Ben-Hadad tombe sous sa main, de ne pas l'épargner[1], ni d'en avoir pitié; la seconde expression se réfère aux mots « parce que tu as laissé partir l'homme que j'avais mis en anathème, etc; » je lui ai dressé des embûches et des interdits pour te le livrer[2], et tu le laisses aller en paix. Aussi, « ta vie répondra pour la sienne et ton peuple pour son peuple. » On trouve que lorsque Israël livra alors combat, seul le roi Achab mourut entre tous, comme il est écrit (ibid. XXII,34): *Alors quelqu'un tira de l'arc de toute sa force et frappa le roi d'Israël entre les jointures de la cuirasse. Et le roi dit à son cocher: détourne-toi et mène-moi hors du camp, car on m'a fort blessé.* Comment fut réalisée l'expression « et ton peuple pour son peuple? » R. Yoḥanan au nom de R. Simon b. Yoḥaï répond: la goutte de sang versée par ce juste (et le prophète blessé par l'homme qui le frappa) servit d'expiation pour tout Israël.

6. Celui qui prophétise au nom d'une divinité païenne, quoiqu'il parle conformément à la loi, déclarant impur ce qui l'est et pur ce qui l'est, est condamné. Celui qui commet un adultère avec une femme mariée, même avant la cohabitation de celle-ci avec son mari, est condamné à être étranglé. Celui qui commet un adultère avec une femme mariée qui est la fille d'un cohen est aussi condamné à être étranglé, quoique cette femme soit condamnée à être brûlée. Enfin les témoins qui ont voulu faire condamner cette fille d'un cohen et un autre individu, en faisant contre eux une fausse déposition, et qui sont démentis (convaincus de faux), sont condamnés à subir le genre de mort auquel ils ont voulu faire condamner l'individu [3].

R. Yossé b. Hanina dit[4]: les défenses qui précèdent rentrent toutes dans la catégorie du 8e commandement (Exode, XX, 16): *tu ne porteras pas contre ton prochain un faux témoignage;* seulement, comme une défense négative n'entraîne pas de peine capitale, on exclut de cette dernière règle le cas du prophète idolâtre (et il est passible de la peine de mort). Soit que le prophète ait donné un signe, soit qu'il ait accompli un miracle à l'appui de son assertion, qu'il s'agisse d'une incitation à l'idolâtrie, ou d'une modification dans un précepte quelconque de la Bible, il ne faut pas suivre le prophète mensonger (Deutéron. XIII, 3). Le prophète qui a pour but d'annuler une prescription biblique est coupable[5]; selon R. Simon, s'il prophétise pour maintenir une partie d'une loi et annuler le reste, il est absous. S'il s'agit de l'incitation à l'idolâtrie, soit que la prophétie ait en vue de détruire toute la croyance en Dieu, soit de détruire seulement une partie, ce prophète selon

1. Midrasch Rabba sur Lamentations, I, 13. 2. Même Midrasch sur Lévitique, ch. 26. 3. Ils seront étranglés, et non condamnés à être brûlés, quoique leur témoignagne eût pu faire condamner la fille du cohen à ce genre de mort. 4. Cette déduction se retrouve plus explicite ci-après, tr. *Makkoth*, I, 1, commencement. 5. Tossefta, à la fin de ce traité.

R. Simon, devra être étranglé ; selon les autres docteurs, il sera lapidé ; cependant pour tout autre précepte biblique que le prophète voudrait annuler, les docteurs sont aussi d'avis de le lapider, mais R. Simon dit de le punir en proportion de ses intentions (opinatio). — Lorsqu'un prophète énonce sa prophétie pour la première fois, s'il donne un signe ou une preuve à l'appui (ou démontrable à l'avenir), on l'écoute ; sinon, on ne l'écoute pas. Lorsque deux prophètes énoncent le même fait simultanément, ou s'ils prophétisent dans la même localité, les avis de R. Isaac et de R. Oschia diffèrent à ce sujet : d'après l'un, chaque prophète devra encore prouver sa déclaration ; d'après l'autre, c'est inutile (en raison de la coïncidence des deux prophéties, on les croit sans preuve). Mais, objecta le premier interlocuteur au second, n'est-il pas écrit (II Rois XX, 8,) : *Ézéchias demanda à Isaïe de lui donner une preuve* (de véracité de sa prophétie) ? Là c'est différent, répondit le second interlocuteur, Isaïe s'occupait de la question de résurrection des morts en parlant à Ézéchias (voilà pourquoi il dut prouver son dire), comme il est dit (Osée, VI, 2) : *Il nous rendra la vie dans deux jours ; au troisième jour il nous rétablira, et nous vivrons en sa présence* — [1].

1. Suivent 2 phrases déjà traduites, la 1re tr. Kethouboth, IV, 7 (t. VIII, p. 58) la 2e ci-dessus, VII, 1.

TRAITÉ MAKKOTH

CHAPITRE PREMIER

1. Dans les cas suivants, les témoins convaincus de mensonge ne subissent pas, pour leur faux témoignage, la peine qu'ils ont voulu faire infliger à une autre personne. Un cohen ne doit pas épouser une femme divorcée, ni une femme qui a fait la cérémonie du déchaussement (Deutéron. XXV, 9) ; s'il l'épouse, les enfants qui naissent de cette union ne sont pas aptes à remplir les fonctions sacerdotales. Si donc les faux témoins ont déposé contre un cohen qu'il était né d'une telle union, pour le rendre impropre aux fonctions sacerdotales, on ne leur inflige pas la même peine, et on ne les rendra pas impropres aux fonctions sacerdotales s'ils sont cohanim ; mais on leur inflige la peine du fouet pour leur faux témoignage. S'ils ont fait une déposition contre quelqu'un pour le faire condamner à l'internement dans les villes de refuge (Nombres, XXXV, 25) et s'ils sont démentis, ils ne sont pas condamnés à cet internement, mais à la peine du fouet.

Des témoins ont déposé qu'un homme a donné à sa femme la lettre de divorce et qu'il doit par conséquent, lui payer le douaire ; le mari dit qu'il n'a jamais donné cette lettre et qu'il n'est pas obligé de payer le douaire. Ces témoins sont ensuite démentis ; ils devraient donc être condamnés à payer au mari la valeur, au payement de laquelle ils avaient voulu le faire condamner. Mais on prend en considération que même sans leur témoignage, le mari aurait pu être obligé de payer, un jour ou l'autre, s'il voulait plus tard donner à sa femme la lettre de divorce, ou bien les héritiers du mari devraient payer le douaire s'il venait à mourir.

Par conséquent, on ne condamne pas les faux témoins à payer la valeur entière du douaire ; mais on apprécie ce qu'il vaut pour un acheteur qui voudrait risquer son argent pour l'acheter ; or, cette valeur est douteuse, car si la femme devient veuve, ou si elle divorce, elle a des droits au douaire, et si elle meurt, son mari hérite d'elle.

R. Yossé b. Hanina dit [1] : tous les énoncés (y compris ceux du § 2, relatifs

1. V. ci-dessus, tr. *Sanhédrin*, XI, 6 (8).

à la conviction de faux sur l'accusation d'être passible de la peine des coups) font partie de la règle comprise par le huitième commandement (Exode, XX, 16): *tu ne porteras pas contre ton prochain de faux témoignage;* mais comme c'est une défense négative ne pouvant pas entraîner la réversibilité de la même peine, on a exclu ce cas de faux, et on lui applique ce verset (Deutéron. XIX, 19) : *Vous lui ferez comme il avait médité d'agir envers son frère.* Ainsi, lorsqu'on peut appliquer à quelqu'un l'effet de ce dernier verset, on accomplit à son égard les effets de la défense négative de « ne pas porter de faux témoignage » (soit l'application double de la pénalité des coups); mais lorsque l'effet du verset précité n'est pas applicable (comme c'est le cas ici), on ne lui appliquera pas la défense négative du « faux témoignage » (le nombre des coups sera simple). Selon une autre explication, les mots « vous lui ferez » signifient que l'on n'agira pas ainsi envers sa postérité. Selon R. Josué b. Lévi, en voici le sens : lorsque le tribunal dispose de deux punitions différentes, l'une d'elles englobera les deux [1], non lorsqu'il s'agit d'une punition céleste.

Il est écrit[2] (Lévitique, XXI, 15) : *Il ne profanera pas sa postérité au milieu de son peuple* (par l'union d'un cohen avec une femme qui n'est pas digne de lui). Par ce texte on sait que l'enfant issu d'une telle union serait profané ; d'où sait-on que la femme aussi l'est par cette union ? On le sait par a fortiori : puisque l'enfant qui n'a commis aucune faute pour naître, est déclaré profané ; à plus forte raison la femme qui a commis une faute en participant à l'union, est déclarée profanée. A ceci l'on peut opposer l'état du père, qui bien qu'il accomplisse la faute, n'est pas profané par son union interdite. Toutefois la comparaison est défectueuse : l'homme n'est jamais considéré comme profané (si même il a eu une relation illicite avec une esclave, ou une prostituée), tandis que la femme est profanée par toute union impropre ; voilà pourquoi il est juste qu'ici aussi la femme unie improprement à un cohen (par interdit spécial à ce dernier) devienne de ce fait une profanée. Quant au principe même, que l'enfant est déclaré profane, le texte biblique ne dit pas : « il est profané » (au passif), mais « il profanera », ce qui implique une extension à la mère, quoique jusque-là elle ait été propre à s'unir avec un israélite.

Bar-Padieh explique (pourquoi selon, la *Mischna*, les faux témoins accusant un cohen d'être né de l'union avec une femme répudiée, ne sont pas traités de même) : le cohen est apte à profaner autrui (ou sa postérité), non lui-même ; or, les témoins qui ont médité la conséquence du faux ne l'ont pas effectuée. En quoi consiste ce faux ? Le voici : si les témoins convaincus d'abord de faux (sous le rapport de la peine des coups), le sont aussi au point de vue d'attribution d'une dette, il y a alors double « mensonge », dit R. Yoḥanan (ils sont passibles des coups et du paiement). R. Éléazar s'y oppose par déduction des termes analogues *méchants*, employés pour les condamnés à mort (Nom-

1. V. J., tr. *Troumoth*, VII, 1 (t. III, p. 73) ; tr. *Baba Qama*, VII, 2. 2. V. Torath Cohanim, section *Emor*.

bres, XXXV, 31) et pour les condamnés à la peine du fouet (Deutéron. XXV, 2); or, comme au premier cas le paiement n'est pas dû vu la peine de mort, de même au second cas, le paiement n'est pas dû en présence de la peine des coups. Bar-Padich explique aussi pourquoi selon la Mischnâ, le témoin convaincu de faux dans son accusation envers quelqu'un d'être passible d'exil ne subira pas cette peine : *il fuira*, est-il dit (ibid., XIX, 19), non le témoin convaincu de faux à son égard. — Finalement, quant à l'accusation d'avoir donné le divorce sans remettre le douaire, on ne contraint pas le témoin à payer tout le douaire « qui sera dû un jour ou l'autre », mais seulement le bénéfice de la jouissance. Ainsi, on apprécie ce qu'il vaut pour l'acquéreur risquant que la femme meure du vivant de son mari qui héritera d'elle, ou si le mari meurt du vivant de la femme, et qu'un héritier jouisse du douaire; dans cette proportion le faux témoin devra payer.

2. Les témoins ont déposé que tel individu doit à un autre mille zouz, et qu'il doit les payer en 30 jours. Le débiteur dit qu'il ne devait les payer qu'en dix ans. Ces témoins sont ensuite démentis. On estime alors ce qu'un homme aurait voulu donner pour pouvoir garder les mille zouz depuis la fin du mois jusqu'à dix ans[1].

Si des témoins disent que tel individu doit à un autre 200 zouz et qu'ils soient démentis, ils sont condamnés à la peine du fouet et au paiement auquel ils voulaient faire condamner celui contre lequel ils ont déposé ; c'est l'opinion de R. Meir, parce que, dit-il, les deux punitions ont deux motifs différents[2].

Les autres docteurs disent : Celui qui est condamné à payer ne doit plus subir la peine du fouet.

3. Si des témoins font une déposition pour faire condamner quelqu'un à la peine du fouet, et qu'ils soient démentis, ils sont condamnés à subir deux fois cette peine, d'après R. Meir : 1° pour avoir transgressé la loi qui défend de faire une fausse déposition (Exode, XX, 16) ; 2° pour subir la peine qu'ils ont voulu infliger à un autre (Deutéron., XIX, 19). Les autres docteurs disent qu'ils ne subiront la peine des coups qu'une seule fois.

On partage une somme d'argent, mais on ne partage pas la quantité réglementaire des coups de fouet qu'on inflige par punition. Par exemple : Si des témoins déposent qu'un individu doit à un autre 200 zouz, et qu'ils soient démentis, ils doivent payer la somme de 200 zouz,

1. Les témoins paieront l'intérêt de dix ans moins trente jours. 2. La peine du fouet, dit Raschi, leur est infligée, parce qu'ils ont transgressé la loi qui défend de se rendre coupable d'un faux témoignage, et le payement à cause du principe que les faux témoins doivent subir la condamnation qu'ils ont voulu infliger injustement à un autre.

dont chacun donne sa part. Mais si des témoins déposent qu'un individu a commis un crime punissable de la peine du fouet, et qu'ils soient démentis, ou appliquera à chacun d'eux le nombre entier des coups de fouet[1].

3 (4). Les témoins qui sont démentis ne sont punis que si le démenti se rapporte à leur personne. P. ex :si les deuxièmes témoins disent aux premiers : « Comment pouvez-vous témoigner qu'à tel moment vous avez vu telle chose en tel lieu ? Au moment que vous indiquez, vous étiez avec nous en un autre lieu. » Mais supposons que les deuxièmes témoins disent aux premiers. : « Comment pouvez-vous déposer ainsi ? Celui que vous indiquez comme assassin, ou comme victime, était avec nous, au moment indiqué, en un autre lieu ? » Dans ce cas, les premiers témoins ne sont pas punis.

(5) Si, après que les témoins ont démenti les premiers, d'autres témoins sont venus pour déposer contre l'accusé, comme les premiers, et que les mêmes qui ont démenti les premiers aient aussi démenti les autres ; si d'autres encore et encore d'autres sont venus déposer contre l'accusé, et que toujours les mêmes témoins aient démenti tous ceux qui déposent contre l'accusé, quand même il y aurait cent témoins qui fussent tous démentis par les mêmes témoins qui ont démenti les premiers, ils seront tous punis comme les premiers. R. Juda dit au contraire, qu'on ne peut punir qu'une seule paire de témoins [2], pour les autres l'assertion n'étant plus digne de foi, ἀσαθής.

Toutefois, dit R. Aba b. Mamal, il s'agit seulement du cas où le premier groupe est déjà tué; sans quoi on ne l'exécutera pas. Voilà pourquoi notre Mischnâ dit formellement : « la première paire de témoins se trouve seule punie par la mort » (elle seule, nulle autre). R. Aboun b. Ḥiya demanda à R. Zeira : admettons que l'avis des docteurs (de les tuer tous) se réfère au cas où les témoins, qui démontrent la fausseté de l'accusation, les convainquent tous d'une fausse accusation de meurtre; mais quel est leur avis, si à l'encontre de témoins attestant qu'un tel a assassiné quelqu'un à Lod, un premier groupe vient les démentir, en disant : « vous étiez avec nous à Césarée, le jour du prétendu meurtre ; » puis un second groupe d'opposants vient aussi démentir les accusateurs de meurtre, en leur disant : « vous avez été avec nous le cinq du mois à Sephoris ? » Dira-t-on que le meurtrier ne sera pas exécuté en raison de la conviction de faux dont ses accusateurs sont l'objet, et pourtant

1. La Guemara sur le § 2 se trouve traduite au tr. *Schebiith*, X, 2 (t. II, p. 425). 2. Si plusieurs paires témoignent contre l'accusé et que les mêmes témoins viennent démentir tous les autres, on voit que c'est un parti pris et une scélératesse qui leur font dire des mensonges; l'on ne peut plus punir les témoins accusateurs.

ces derniers ne seront pas punis de mort à leur tour, car peut-être ils ont dit vrai, le démenti infligé par le premier groupe d'opposants ne concordant pas exactement avec le démenti du second groupe (variant par l'alibi de lieu)? (Question non résolue).

4 (6) Les faux témoins démentis ne sont condamnés à mort que si la condamnation à mort de l'accusé a été déjà prononcée (avant qu'ils aient été démentis). Les Sadducéens disaient que ces témoins ne sont condamnés à mort que si l'accusé a déjà été exécuté (avant qu'ils aient été démentis), car il est écrit: *Vie pour vie* (Exode, XXI, 23). Mais les docteurs leur répondirent qu'il est écrit: *S'il se trouve que ce témoin soit un faux témoin, qu'il ait déposé faussement contre son frère, tu lui feras comme il avait dessein de faire à son frère* (Deutéron. XIX, 18 et 19); cependant, les témoins ne sont pas condamnés s'ils ont été démentis après qu'ils avaient déposé leur faux témoignage et avant qu'il y ait eu condamnation de l'accusé; car il est écrit: « vie pour vie[1]. »

5 (7). Il est écrit (ibid. 15) : *Sur la parole de deux ou trois témoins, la chose sera valable* (Deutéron. XIX, 15). La parole de 3 témoins n'a pas plus de valeur que celle de 2 ; comme 3 (ou 2) témoins peuvent démentir les deux témoins qui ont déposé contre l'accusé, deux témoins peuvent aussi démentir les trois témoins qui ont dit avoir vu le crime ; quand même il y en aurait eu cent qui auraient déposé contre l'accusé, 2 témoins peuvent les démentir tous. R. Simon dit : Comme 2 témoins ne peuvent être condamnés à mort que s'ils sont démentis tous les deux, il en est ainsi de 3, qui ne peuvent être condamnés à la peine capitale que s'ils sont démentis tous les trois ; quand même il y en aurait eu cent, ils ne seront condamnés à mort que s'ils sont démentis tous les cent. R. Akiba dit : Le 3e témoin n'est pas venu pour diminuer la responsabilité des autres [2], mais il est venu pour assumer sur lui la même responsabilité que les autres témoins ; quoique la condamnation de l'accusé eût eu lieu sans lui, il est cependant puni comme les 2 autres, parce qu'il s'est associé aux malfaiteurs. Si donc l'Écriture punit celui qui s'associe aux malfaiteurs comme les malfaiteurs eux-mêmes, à plus forte raison Dieu récompensera celui qui s'associe aux hommes de bien comme les hommes de bien eux-mêmes.

(8) Comme au cas où il n'y a que deux témoins, si l'un d'eux se trouve être incapable de témoigner pour cause de parenté, ou par une incapacité judiciaire, le témoignage est nul [3], parce qu'il ne reste plus qu'un

1. La Guemara sur ce § est déjà traduite au tr. *Baba Qama*, VII, 3 (t. X, p. 57).
2. Donc, si les autres sont démentis, ils seront punis, quoique le 3e témoin n'ait pas été démenti. 3. V. tr. *Kethouboth*, XI, 2.

seul témoin ; de même dans le cas où il y a trois témoins, si l'un d'eux se trouve incapable pour cause de parenté ou d'incapacité judiciaire, le témoignage est nul ; quand même il y aurait eu cent individus qui auraient déposé le même témoignage, si l'un d'eux se trouve être incapable pour cause de parenté ou d'incapacité judiciaire, le témoignage est nul [1].

R. Yossé dit : cela ne s'applique qu'aux affaires capitales (où l'on admet la suspicion pour sauver l'accusé) ; mais dans les procès d'argent, s'il y a trois témoins, ou davantage, et si l'un d'eux se trouve incapable de témoigner, le témoignage des autres reste valable.

Rabbi dit, au contraire, que même dans les affaires d'argent, le témoignage des autres est nul, à cause de celui d'entre eux qui est frappé d'incapacité. L'incapacité d'un seul, pouvant invalider le témoignage de tous les autres, s'applique seulement au cas où les autres se sont associés à lui par l'avertissement qu'ils donnaient au coupable, avant que celui-ci commit le crime (ou par un autre acte) ; mais si cet homme n'a pas averti, et que les autres ne se soient pas associés à lui, le témoignage des autres est valable ; car, s'il en était autrement, comment feraient deux frères qui ont vu un individu commettre un assassinat ?

Pourquoi l'emploi simultané des deux textes bibliques, disant l'un (ibid.) : « Sur l'assertion de 2 ou 3 témoins, le condamné à mort sera tué » (s'il s'agit d'une question criminelle), et l'autre : « Sur l'assertion de 2 ou 3 témoins l'affaire sera maintenue » (en fait d'affaire civile) ? Ne suffirait-il pas de l'un des deux ? Non, car si le texte seul relatif aux questions civiles était exprimé, non celui qui se rapporte aux questions criminelles, on aurait pu croire que dans les questions civiles seules, plus graves, 3 témoins peuvent convaincre de faux les 2 premiers témoins, mais 2 témoins ne suffisent pas à infirmer l'assertion de 3 autres. D'autre part, si le texte seul relatif aux affaires criminelles avait été exprimé, non celui qui se réfère aux affaires civiles, on eût dit que dans les questions criminelles seules, en raison de leur gravité, 3 témoins peuvent infirmer les 2 accusateurs, mais 2 témoins ne peuvent pas suffire à infirmer l'assertion des 3 autres. Vu la double expression, on en conclut à l'équivalence entre 2 ou 3 témoins (et comme 3 témoins peuvent démentir les 2 témoins qui ont déposé contre l'accusé, de même 2 témoins peuvent démentir les 3 témoins qui ont dit avoir vu le crime). Enfin, « quand même cent témoins auraient déposé contre l'accusé, deux témoins peuvent les démentir tous », en considération du mot *témoins* (au pluriel vague) du verset précité.

1. Cent individus ensemble formant une bande avec un malfaiteur sont suspects ; s'ils étaient d'honnêtes gens, ils ne seraient pas venus avec un témoin malfaiteur.

6 (9). Deux témoins ont vu commettre un crime par une fenêtre, deux autres l'ont vu par une autre fenêtre, et au milieu il s'en est trouvé un qui avertit le coupable avant la perpétration du crime. Si une partie de ceux qui se trouvent d'un côté voient une partie de ceux qui se trouvent d'un autre côté, ils sont tous considérés comme un seul groupe de témoins (de sorte que si l'un d'eux est démenti, sa participation à la déposition devant le Tribunal rend suspect le témoignage de tous les autres, et l'accusé est acquitté). Mais si ceux qui se trouvaient de ce côté ne pouvaient pas voir ceux qui étaient de l'autre côté, ils comptent pour deux groupes séparés et indépendants l'un de l'autre (de sorte que si ceux d'un côté, qui se trouvaient, par exemple du côté gauche sont démentis, le témoignage de ceux du côté droit reste valable); par conséquent, l'accusé est condamné à mort (à cause du témoignage des premiers), et les seconds témoins sont également condamnés à mort à cause du démenti, mais le second groupe est absous.

R. Jérémie dit de voir comment il faut expliquer notre présente Mischnâ, disant : « Deux témoins ont vu commettre un crime par une fenêtre, deux autres l'ont vu par une autre fenêtre, et au milieu il s'en est trouvé un qui avertit le coupable avant la perpétration du crime ; si une partie de ceux qui se trouvent d'un côté voient en partie ceux qui se trouvent de l'autre côté, ils sont tous considérés comme un seul groupe de témoins ; si non, ils comptent pour deux groupes. » Or, cette condition de se voir en partie réciproquement est-elle absolue, ou non, pour la distinction des groupes? Si donc par la situation de l'individu avertisseur placé au milieu, il y a comme trois groupes distincts, bien que celui du milieu voie les 2 groupes, qui ne se voient pas entre eux, n'y a-t-il pas d'unité? R. Yossé répond : nous avons appris que lorsqu'il y a comme 3 groupes (celui du milieu voyant chacun des deux autres groupes), il n'en est plus de même (la vue de celui du milieu suffit à établir la jonction entre tous et à constituer un seul groupe). On a donc appris là une règle, dont il n'est fait aucune mention dans tout le traité *Sanhédrin*, à savoir que parfois l'accusé et un groupe de témoins accusateurs seront exécutés [1], tandis que le second groupe sera absous [2].

7. R. Yossé b. R. Juda dit : l'accusé ne peut être condamné à mort que s'il a été averti par les deux témoins, selon les termes bibliques ; *sur l'avis de 2 témoins*. D'après une autre explication, R. Yossé dit qu'en raison des termes précités, le tribunal doit entendre le témoignage de la bouche des témoins, sans recourir à un interprète.

R. Oschia enseigne que l'on rapporte le verset suivant à 2 groupes de témoins opposés entre eux (Deutéron. XIX, 16) : *Si un témoin malveillant*

1. A titre de témoins convaincus de faux. 2. Après l'exécution de l'accusé, les faux témoins ne seront plus tués.

s'élève contre un individu ; ce dernier mot superflu indique qu'il s'agit d'un témoin (ou groupe) accusant l'homme; *pour l'accuser*, lui, ou par alibi à convaincre de faux le premier groupe, sans accuser le témoignage seul. Est-ce que de faux témoins doivent être avisés au préalable de la gravité qu'ils commettront par leur fausse accusation ? Non, dit R. Isaac b. Tablaï au nom de R. Éléazar, ce n'est pas nécessaire. Mais, dit R. Abahou, ne tient-on pas compte des bons effets de l'avertissement (qui arrête parfois une fausse accusation)? Non, dit R. Jacob b. Dassi, on ne l'espère pas à l'égard des faux témoins; il y a beaucoup de gens assez ignobles pour voir leur prochain aller au supplice par suite de leur fausse accusation, sans qu'ils se rétractent pour cela —[1].

8. (10). Si un condamné à mort qui s'est sauvé se trouve de nouveau devant le même tribunal qui l'a condamné, on ne recommence pas la délibération (mais on l'exécute). Partout où deux témoins viennent dire : « Nous déposons le témoignage que tel individu a été condamné à mort par tel tribunal et que tels et tels étaient les témoins, on exécute cet individu. Le tribunal fonctionne en Palestine et en dehors de la Palestine[2]. Celui qui condamne à mort une fois dans sept ans est sanguinaire. R. Éléazar b. Azariah dit: s'il condamne à mort une fois en 70 ans, il est sanguinaire. R. Tarfon et R. Akiba disent : Si nous avions été membres du tribunal, jamais personne n'aurait éte condamné à mort. R. Simon b. Gamaliel dit : S'ils avaient fait ainsi, ils auraient augmenté le nombre des assassins.

« Le tribunal (Synhédrin) fonctionne en Palestine et au dehors », car il est écrit (Nombres, XXXV, 29) : *Ils vous serviront à proclamer la justice, pour vos générations, en toutes vos demeures* (même au dehors). Pourquoi alors est-il dit (Deutéron. XVI, 18) : *Tu te donneras* (nommeras) *des juges et des licteurs dans toutes tes portes*, ce qui semble exclusif aux villes du pays ? Non, ce texte dit seulement que dans ces villes, il y aura des juges pour chaque localité, tandis qu'au dehors il n'y aura qu'un tribunal par province (ou ressort). R. Doustaï b. R. Yanaï enseigne qu'il est du devoir de chaque tribu de juger ses membres selon le texte précité : « Tu nommeras des juges et exécuteurs à toutes les portes que l'Éternel ton Dieu t'a données, » savoir pour tes tribus. R. Simon b. Gamaliel a enseigné : les condamnés à mort, qui de Palestine ont fui au dehors, seront exécutés de suite ; mais ceux qui du dehors se sont réfugiés en Palestine, ne seront pas exécutés de suite, mais jugés à nouveau.

1. Suit un passage traduit au tr. *Kethouboth*, XI, 5 (t. VIII, p. 140).
2. Partout où il y a des Juifs.

CHAPITRE II

1. Voici ceux qui sont condamnés à l'internement dans les villes de refuge (Nombres, XXXV, 11) : celui qui tue un individu par mégarde. S'il grattait un mur avec un cylindre tranchant qui s'est échappé de ses mains et tombant sur un individu l'a tué, ou si un tel accident est survenu par la descente d'un tonneau, ou si descendant par une échelle il est tombé sur un individu et l'a tué, il est condamné à l'internement. Mais s'il montait un de ces objets lourds ou tranchants qui, s'étant échappés de ses mains, sont tombés sur un individu et l'ont tué, ou bien si en montant par l'échelle il tombe et tue l'individu, il n'est pas condamné à l'internement. Règle générale : Si en descendant l'homme ou ses objets sont tombés sur la victime, il est condamné à l'internement dans les villes de refuge; mais s'ils sont tombés, quand l'homme montait il n'est pas condamné.

Selon R. Juda, le meurtrier involontaire (en descendant p. ex. un tonneau) est absous, à moins d'avoir rejeté toute la corde qui retenait l'objet tombé ; selon R. Simon, il est absous à moins d'avoir défait tous les leviers μοχλὸς avec lesquels il travaille. L'avis de R. Simon se rapporte au cas de rupture de la corde (et malgré la retenue du nœud, la peine de l'exil sera imposée) ; l'avis de R. Juda se réfère à la chute de tous les leviers (sans quoi, la peine de l'exil n'est pas applicable). R. Jérémie demanda devant R. Abahou : si au moment d'amener à lui le cylindre niveleur, la victime sort la tête, et l'outil l'atteint et la tue, considère-t-on que cet effet est survenu par la main-d'œuvre (entraînant la dite peine), ou le suppose-t-on survenu en remontant l'outil de sorte qu'il y ait dispense ? L'acte de le ramener, répondit R. Abahou, équivaut à une descente (et en raison du travail accompli au même moment, la peine est applicable). R. Jérémie demanda encore devant R. Abahou : si en travaillant avec cet outil, au moment de le ramener, un enfant étend la main et se trouve blessé, l'ouvrier est-il coupable ? Tu te donnes une peine inutile, fut-il répondu, par cette nouvelle demande : comme je te l'ai déjà dit, l'acte de le ramener équivaut à la descente (et la peine est applicable).

2. Si la cognée s'est échappée du manche et a tué quelqu'un, selon Rabbi, le meurtrier involontaire ne subira pas l'exil; les autres docteurs imposent cette peine si la mort résulte d'un éclat échappé du bois que l'on fend. Rabbi impose l'exil au meurtrier par mégarde ; les autres docteurs l'en dispensent.

Rabbi impose l'exil en cas de chute du bois, se basant sur l'analogie des

1. Selon l'avis des docteurs au § suivant, au sujet du fer échappé.

termes employés pour la cognée (Deutér. XIX, 5), et dans ce texte (ib. XXVIII 40) : *si tu cueilles* (fais tomber) *tes olives*, qui dans l'un et l'autre texte signifient : chute. Les autres docteurs se fondent sur l'analogie entre notre terme et celui du verset suivant (ibid. VII, 22) : *l'Éternel ton Dieu enlèvera* (frappera) *ces nations devant toi*, et comme dans ce dernier texte il s'agit de frapper, il en sera de même ici (et il doit s'agir de l'emploi de la cognée qui a causé la mort).

3 (2). Si un individu jette une pierre dans la rue et tue un homme par mégarde, il est condamné à l'internement. R. Eliézer b. Jacob dit : Si au moment où la pierre a été jetée il n'y avait personne dans la rue, et la victime qui a reçu la pierre n'a sorti la tête qu'après le lancement de la pierre, l'individu dont il s'agit n'est pas condamné à l'internement.

(4). Un individu a jeté une pierre dans sa propre cour, et il a tué un homme par mégarde : Si la victime avait ses entrées libres dans la cour, le propriétaire est condamné à l'internement ; mais si la victime n'avait pas le droit d'y entrer, le propriétaire n'est pas condamné, car il est dit (Deutér. XVIII, 5) : *et celui qui marchera avec son prochain dans la forêt ;* donc, à l'instar d'une forêt, l'auteur de l'accident et la victime devront avoir également en ce lieu l'accès libre, ce qui n'est pas le cas pour la cour d'un propriétaire, réservée à ce dernier. Ainsi, dit Aba-Saül, on a la libre faculté d'y fendre du bois ; mais le père qui bat son enfant pour le corriger et le tue par mégarde n'est pas condamné à l'internement. Il en est de même du maître qui bat son élève pour le corriger, et de celui qui est chargé par le tribunal d'infliger à un coupable la peine du fouet [1].

R. Eliézer b. Jacob se base (§ 3) sur ce qu'il est dit (ibid) : *et trouve* (rencontre) ; il faut donc que la victime soit aisée à trouver (ce qui n'est pas le cas si elle a été au devant du fer). Mais a-t-on le droit de jeter une pierre sur la voie publique ? (N'est-ce pas dangereux ?) Il peut s'agir du cas, répond R. Yossé b. Aboun, où quelqu'un voyait son mur vaciller ; il jette des pierres pour le renverser.

R. Yanaï dit (§ 4) : le boucher qui en dépeçant sa viande a frappé quelqu'un à mort, soit en haut, soit en bas, est passible de l'exil. C'est conforme à ce qu'à dit R. Houna : le boucher qui en dépeçant de la viande a frappé devant lui, en bas, est passible de l'exil ; s'il a frappé en l'air il n'est pas passible ; lorsqu'au contraire il a tué quelqu'un derrière lui (par un tranchet échappé), si c'est par en haut, il est passible de l'exil ; si c'est en bas, il est absous. R. Isaac dit : dans chaque fait, il faut se rendre compte du procédé (ou de l'habitude). Ainsi, quelqu'un s'asseoit le jour sur un lit où

1. Ils ne sont pas condamnés à l'internement, s'ils tuent par mégarde.

il n'est pas d'usage de mettre un enfant, et celui-ci se trouve étouffé, le meurtrier ira en exil ; si c'est la nuit, lorsqu'il est d'habitude d'y mettre l'enfant, il ne sera pas exilé. Par contre, s'il s'asseoit le jour sur une pâte, où il est d'habitude d'installer l'enfant, le meurtrier qui l'aura étouffé n'ira pas en exil ; mais si c'est la nuit, lorsque ce n'est pas l'usage d'y installer un enfant, et que celui-ci ait péri, le meurtrier par mégarde ira en exil — [1].

(5). Le père est condamné à l'internement s'il a tué son fils, par mégarde; le fils est condamné à l'internement s'il a tué son père par mégarde. Toute personne qui a tué un israélite par mégarde doit aller dans les villes de refuge ; de même, un israélite qui a tué par mégarde une personne quelconque ira dans les villes de refuge. Il y a une exception pour l'étranger à demeure dans le pays : il ne va dans les villes de refuge que s'il a tué par mégarde un autre étranger.

Un aveugle qui a tué un individu par mégarde ne va pas dans les villes de refuge ; c'est l'opinion de R. Juda. R. Meir dit qu'il y va comme les autres. Si un homme a été tué par son ennemi, le meurtrier ne va pas dans les villes de refuge[2]. R. Yossé b. Juda dit : Si le meurtrier était l'ennemi de la victime, il est condamné à mort, car il faut le considérer comme un homme averti qui a agi volontairement. R. Simon dit que cela dépend des circonstances. Si les circonstances font supposer qu'il ait tué volontairement, il n'ira pas dans les villes de refuge (quoiqu'on ne le condamne pas à mort). Mais si les circonstances font supposer qu'il l'ait fait par mégarde, il ira dans les villes de refuge.

R. Zeira dit que R. Schila b. Abouna a enseigné[3]: bien qu'il soit dit (Nombres, XXXV, 19): *le vengeur du sang tuera le meurtrier*, si un père a tué son fils, le second fils, frère de la victime, ne peut pas devenir vengeur du sang pour tuer le père ; mais si un frère a tué l'autre frère, un autre (3e) frère peut devenir vengeur du sang pour tuer son propre frère. R. Eliézer b. Jacob a enseigné le même avis pour un fils tué par son frère ; mais si un frère a tué l'autre frère, un second frère ne peut pas devenir vengeur du sang pour tuer son propre frère. D'où sait-on qu'un tel devoir (de venger le sang) incombe au plus proche parent de la victime, même lorsque celui-ci prétend ne plus rencontrer le meurtrier ? De ce qu'il est dit (ibid.) : *en le rencontrant, lui, il le tuera* (du terme superflu *lui* on conclut que la recherche est un devoir). — 4.

4 (6). L'exil a lieu dans les six villes de refuge, dont trois sont de ce côté du Jourdain, et trois de l'autre côté, selon ces mots (Nombres, XXXV, 14): *Vous aurez* 3 *villes de l'autre côté du Jourdain, et* 3 *au*

1. Suit un passage traduit tr. Baba Qama, III, 8 (t. X, p. 27). 2. Il n'est pas non plus condamné à mort, puisqu'il n'y a pas de preuves que le meurtre ait été volontaire. 3. V. Siffri, section *Schoftim*, n° 181. 4. Suit un passage traduit au tr. *Meghilla*, IV, 7 (t. VI, p. 252) ; Cf. tr. *Sôta*, II, 5 fin.

pays de Canaan. Aussi longtemps qu'il n'y eut pas 3 villes choisies à cet effet en Palestine, les 3 villes de refuge sises de l'autre côté du Jourdain ne pouvaient accueillir efficacement les meurtriers par mégarde, car il est dit (ibid.) : *Il y aura six villes de refuge ;* il faut donc que toutes les six puissent fonctionner en même temps.

5. On a fait des routes de l'une à l'autre de ces villes, selon ces mots (Deutéron., XIX, 3) : *Tu prépareras la route* (vers elles), *et tu la diviseras en 3 districts, etc.* Celui qui allait dans une de ces villes de refuge était accompagné de deux disciples de savants, pour qu'ils pussent parler au parent vengeur, si celui-ci poursuivait et atteignait le meurtrier en route. R. Meir dit : dans ce cas, le meurtrier parle aussi pour lui-même, selon les mots (ibid.) : *Voici la parole* (défense) *du meurtrier.*

6. R. Yossé b. Juda dit : d'abord, tous les meurtriers allaient dans les villes de refuge, même celui qui avait tué volontairement ; puis le synhédrin les faisait ramener ; celui qui avait tué volontairement était condamné à mort, l'innocent était acquitté ; celui qui était coupable d'homicide par imprudence était renvoyé dans la ville de refuge, selon le texte (Nombres, XXXV, 25) : *La communauté le ramènera dans sa ville de refuge.*

La mort du grand-prêtre permet au meurtrier de quitter la ville de refuge pour devenir libre, soit le grand-prêtre oint, soit le grand-prêtre désigné par ses vêtements supérieurs [1], soit le grand-prêtre retiré. R. Juda ajoute encore un quatrième titulaire : le prêtre oint pour la guerre (Deutéron., XX, 2). C'est pourquoi les mères des grands-prêtres entretenaient les intéressés par de la nourriture et des vêtements, pour qu'ils ne désirent pas la mort de leurs fils.

Si le grand-prêtre est mort après que le coupable a été condamné à l'internement, celui-ci n'est plus obligé d'aller dans les villes de refuge. Si le grand-prêtre est mort avant la condamnation, et cette condamnation n'a eu lieu qu'après la nomination d'un autre grand-prêtre, le coupable ira dans une ville de refuge, et il y restera jusqu'à la mort du nouveau grand-prêtre. Si la condamnation à l'internement a eu lieu pendant la vacance des fonctions du grand-prêtre, ou bien si le meurtrier a tué par mégarde le grand-prêtre lui-même, ou bien encore si c'est le grand-prêtre qui est le coupable d'homicide par imprudence, l'internement dure jusqu'à la mort du coupable.

Celui qui est interné dans une ville de refuge ne doit jamais en sortir, quand même on aurait besoin de lui dans une affaire grave comme témoin

1. Sous le second Temple à Jérusalem, à défaut d'onction du grand-prêtre, on le distinguait par le costume, composé de 8 pièces.

ou dans l'intérêt d'une cause publique, et quand même il aurait été un chef d'armée comme Joab, fils de Cerouya, car il est dit (ibid) : *où il a fui;* là il demeurera, il mourra, et il sera enterré. Comme l'entrée dans la ville de refuge elle-même met le meurtrier à l'abri contre le parent vengeur; de même les annexes de cette ville le mettent à l'abri. Mais si le coupable est sorti des dépendances de la ville, alors, dit R. Yossé le galiléen, tout le monde a le droit de le tuer, et le parent vengeur fait même une bonne action s'il le tue. Mais R. Akiba dit que personne n'a le droit de le tuer, excepté le parent vengeur (qui a le droit de le faire s'il le veut, mais ce n'est pas une action méritoire).

S'il y a un grand arbre à la limite de la ville de refuge, dont la tige se trouve en dedans et dont les branches sont penchées au dehors, ou bien dont la tige est en dehors et les branches en dedans, et que l'homme interné se trouve sous la tige ou sous les branches, on prend en considération la position des branches (et d'elles dépend l'état du coupable, pour savoir si le vengeur peut le saisir ou non),

Si l'homme interné dans une ville de refuge pour avoir commis un homicide par imprudence commet dans cette ville même un nouveau meurtre par mégarde, il sera exilé d'un quartier dans un autre (car il ne peut pas sortir de la ville à cause de son premier meurtre). Un lévite qui habite la ville de refuge et qui tue pour la première fois un homme par mégarde, sera exilé dans une autre ville de refuge.

(8) Un homme qui pour avoir commis un homicide par imprudence, arrive dans une ville de refuge, dont les habitants veulent lui donner des marques d'honneur, doit leur dire qu'il est meurtrier, et que par conséquent il ne mérite pas ces honneurs. Si les habitants lui répondent qu'ils veulent l'honorer malgré l'accident qui lui est arrivé, il peut l'accepter, selon l'expression de l'Écriture : *Voici la parole du meurtrier* (son aveu suffit).

Moïse désigna trois villles de refuge en deça du Jourdain [1], et à leur arrivée en Palestine les Israélites désignèrent encore trois autres villes. Les unes et les autres n'étaient pas aptes à accueillir les exilés, jusqu'après la conquête du pays et son partage entre les tribus. Comme depuis lors, le sol fut soumis aux obligations du repos agraire et du jubilé, les villes de refuge d'un côté et de l'autre du Jourdain fonctionnèrent. Les trois villes désignées par les Israélites en Palestine se trouvaient juste en face des trois désignées par Moïse en deça du Jourdain, comme deux rangées dans une vigne. Ainsi, Hebron en Judée est sise en face de Boçar (Boçra) au désert ; Sichem sur le mont d'Ephraïm est en face de Ramoth en Galaad ; la ville de Qadesch

1. Tossefta à ce traité, ch. II, commencement.

en Galilée est en face de Golan dans la province de Bassan. Malgré la désignation de Sichem sur la mont Ephraïm, cette ville n'était pas encore apte à recueillir les exilés ; on désigna donc provisoirement à sa place la ville de Yearim jusqu'après la conquête de Sichem. De même, malgré la destination de Qadesch en Galilée, cette ville n'était pas encore en état d'accueillir les exilés ; on désigna donc provisoirement à sa place la ville de Gamala, jusqu'après la conquête de Qadesch. Entre les trois villes, les distances de l'intervalle étaient égales, en sorte qu'il y avait aussi loin de Hebron pour aller au sud que de Hebron à Sichem, ou de Hebron à Sichem autant que de Sichem à Qadesch.

Si l'une de ces villes est tombée en ruines, on la réédifie à la même place. D'où sait-on qu'au besoin on la reconstruit à une autre place (ou au milieu du territoire d'une autre tribu) ? De ce qu'il est dit (ibid.) : *six villes*, on connaît le devoir de les ériger de préférence à telle et telle place ; l'expression suivante, *elles seront* (superflue), indique qu'il importe seulement à ces villes d'être aussi équidistantes et accueillantes que les premières. Les villes de refuge ne devront pas constituer de grandes bourgades [1], ni de trop petites localités [2], mais être moyennes. On fera bien de les bâtir près d'un marché (pour faciliter les approvisionnements) ; et s'il n'y a pas de marché auprès de l'endroit, on en établira un. On ne les bâtira qu'auprès d'un cours d'eau, et s'il n'y a pas d'eau auprès, on l'amènera (par aqueduc). Si le nombre des habitants se trouve diminué à un moment, on en fera venir d'autres à leur place. S'il n'y a pas de troupes [3], ὄχλοι, on fera venir soit des cohanim, soit des lévites, soit de simples Israélites. On n'établira là ni un pressoir pour tirer l'huile des olives, ni une cuve pour le vin [4]. Tel est l'avis de R. Néhémie ; mais les autre sages le permettent. On ne se livrera pas là au travail de corderie, ni à la fabrication de la verrerie, afin d'éviter la fréquention régulière de cet endroit par le vengeur (sous prétexte de trafic).

R. Yohanan envoya aux rabbins de là-bas (Babylone) pour leur dire que leurs 2 énoncés faits au nom de Rab sont inexacts. 1° Vous dites au nom de Rab qu'à l'égard de la *belle captive* (Deutéron., XXII, 1) prise pendant une guerre, une seule cohabitation est permise avant de contracter le mariage régulier ; selon moi au contraire, aucune cohabitation n'est permise avec la femme faite prisonnière, avant l'accomplissement du cérémonial complet, exigible en ce cas, comme il est dit (ibid. 13) : *ensuite* (après tout cela), *tu viendras à elle et l'épouseras maritalement*. 2° Vous dites au nom de Rab : Joab croyait pouvoir se mettre à l'abri en tenant les angles de l'autel comme un lieu de refuge, ce qui n'est pas ; mais le toit qui le surmonte ou celui de Silo lui donnent cet effet protecteur ; selon moi au contraire, ni l'autel, ni le toit

1. Dans une grande ville, le vengeur pourrait épier la sortie du meurtrier. 2. Dans une petite ville, les vivres sont rares. 3. Rassurant les exilés contre une attaque possible des vengeurs venant en masse. 4. De crainte d'attirer un vengeur.

qui le recouvre, ni celui de Silo, ni l'enceinte du Temple, ne peuvent servir de refuge, et cet effet est réservé aux six villes officielles de refuge. Comment se peut-il que Joab, dont il est dit (II Samuel, XXIII, 8) : *le sage, le chef de la 3e partie des troupes*, se soit trompé à ce sujet ? Il avait fui, dit R. Tanhouma, vers le Synhédrin (non par erreur), pour qu'après lui ses biens passent à ses descendants, comme il a été enseigné [1]: les biens de ceux qui sont condamnés à mort par le tribunal passent à leurs héritiers ; pour ceux qui sont condamnés par le gouvernement, les biens passent à ce dernier. Or, se dit Joab. il vaut mieux que je sois condamné par le tribunal, afin de laisser mes biens à mes enfants, que d'être condamné par les gens du roi et que mes biens passent à celui-ci. Lorsque Salomon l'entendit raisonner ainsi, il s'écria: qu'ai-je besoin de son argent ! Et aussitôt le roi donna des ordres en conséquence (I Rois, II, 25) : *tu enlèveras le sang innocent*, vain ; mais de son argent qui n'est pas *gratuit*, je ne veux rien (qu'il passe aux héritiers). Il est dit (ibid. 34) : *Il envoya par Benyahou, qui le rencontra et le tua, puis on l'enterra dans sa maison comme en un désert.* Est-ce à dire que la maison de Joab était un désert ? Non ; c'est pour dire qu'à la mort de Joab, de ce chef d'une armée d'Israélites, ceux-ci se crurent perdus comme en un désert. Selon le dire des uns, il pillait les ennemis ; avec le montant du butin, il leur construisait des bains publics, δημοσιαί, et privés : ce qui est dit en son honneur; selon d'autres, avec le montant du butin pris sur les ennemis, il faisait nourrir les maîtres, avec leurs disciples, ce qui est encore plus à son éloge.

D'où sait-on que le grand Synhédrin (tribunal supérieur) se trouvait installé auprès de l'autel [2] ? C'est que, de suite après ce verset (Exode, XX, 26) : *Tu ne monteras pas par des degrés sur mon autel, etc.*, on trouve ces mots, visant la juridiction (ibid. XXI, 1) : *Voici les jugements que tu leur exposeras.* On a enseigné que R. Eliézer b. Jacob dit [3] ; le mot « refuge » se trouvait écrit sur les grandes routes, de sorte que le meurtrier fugitif continuait son chemin à mesure qu'il voyait ce mot écrit, R. Aboun ajoute qu'une main indicatrice leur désignait la route à suivre. R. Pinhas interprète ces mots (Ps. XXV, 8) : *Il est bon et juste l'Éternel* [4]. Pourquoi est-il bon ? Parce qu'il est juste. Et pourquoi est-il juste ? Parce qu'il est bon. *C'est pourquoi il enseigne aux impies le chemin ;* il leur indique le chemin du repentir. Ainsi (au lieu d'avoir recours au repentir), si l'on demande à la sagesse (ou stricte justice) quelle est la punition du pécheur ? Elle répondra (Proverbes, XIII, 21) : *tu poursuivras les impies par le mal.* De même si l'on demande à la prophétie quelle est la punition du pécheur? Elle répondra (Ezéchiel, XVIII, 20) : *l'âme pécheresse mourra.* Puis on demandera au Très-saint (béni soit-il !) : quelle est la punition du pécheur ? Il répondra : qu'il fasse pénitence, et il sera pardonné, comme il est écrit (au verset précité) : C'est pourquoi il enseigne aux impies le chemin ; il leur enseigne la voie pour se repentir. — Il

1. Dans une braïtha. 2. Où Joab se réfugia. 3. B., tr. *Sôta*, f. 10. 4. V. Rabba sur Nombres, ch. 23; sur Psaumes, ch. 25.

est écrit (Proverbes, XXVI, 2) : *Comme l'oiseau fuit, comme l'hirondelle vole, de même une malédiction vaine*[1] *ne se réalisera pas* (pourquoi donc est-il dit parfois de prier pour détourner la mort des enfants, si la prière est sans but ?) On peut répondre qu'à certains moments favorables Dieu exauce cette prière. Ainsi, R. Yosssé b. Halafta a dit[2] : il y a certaines époques pour a prière. Or, David dit devant le Très Saint : Maître de l'univers, puisse l'heure à laquelle je suis en prière devant toi être un instant favorable, ainsi qu'il est écrit (Ps. LXIX, 14) : *Que ma prière à toi, ô Éternel, te trouve à un moment propice !*

R. Samuel b. Nahman dit au nom de R. Jonathan : partout où la Bible emploie le mot *parler*, elle fait allusion à quelque loi nouvelle sous-entendue. Ainsi, lorsque dans Josué (XX, 3) le précepte relatif aux villes de refuge est rappelé, le texte emploie aussi le mot *parler*. Cependant, ne trouve-t-on pas aussi l'emploi de ce même terme dans le sens plus simple de *dire* (sans se référer à un ordre) ? C'est que, selon la correction admise par les exégètes, Dieu employa le terme *parler* conjointement avec celui *de dire*, en s'adressant à Moïse (Exode, VI, 2), parce qu'il s'agit d'une réprimande. Pourquoi, après le devoir de recueillir le refugié (énoncé au texte précité de Josué), est-il encore dit : *Il demeurera avec eux ?* De ces mots superflus, disent les rabbins au nom de R. Schilo, on déduit que si l'exilé était un docteur de la Loi, on lui établissait une salle de réunion pour aller l'entendre.

Moïse établit 3 villes de refuge en deçà du Jourdain[3] ; à leur entrée en Palestine, les Israélites fixèrent 3 autres, et plus tard il en sera établi 3 autres, car dans le texte biblique relatif à ce sujet (Deutéron. XXI), il y a 3 fois le mot *trois* (ibid 9). Aba-Saül dit : comme dans ce texte il y a le mot superflu *et encore*, il faut compter encore une fois ce nombre 3, soit 12. R. Nehoraï ajoute encore à ce compte la mention du mot *outre* équivalent au même nombre 3, soit 15. Il est écrit (Nombres, XXXV, 13) : *Vous aurez six villes de refuge ;* ceci ne signifie-t-il pas que les 6 villes devront fonctionner en même temps ? Peut-il donc être question de plus[4] ?

Conformément à ce qu'a dit R. Samuel b. Yanaï au nom de R. Aha[5], il manquait au 2e Temple 5 objets qu'avait eus le premier Temple ; car il est dit (Haggée, I, 8) : *Montez à la montagne, apportez du bois, etc., et j'en serai honoré*. Or, dans ce dernier mot, il manque à la fin la lettre ה (= 5). Les 5 objets manquants sont : le feu, l'arche sainte, l'oracle des Ourim et Toumim, l'huile d'onction et l'esprit saint. Abayé dit qu'un docteur de la Loi doit se faire connaître à sa juste valeur ; ainsi, lorsqu'un tel docteur connaît un traité, et que, se rendant dans une autre localité, on lui rend autant d'honneurs que s'il savait le double, il devra faire connaître au juste ce qu'il

1. Selon la fin du verset, dont le texte (incorrect dans l'édition du Talmud) est restitué par Lonzano, en ses Notes. 2. Rabba à Deutér., ch. 2. 3. Tosefta à ce tr., ch. 2. 4. Question non résolue. 5. J., tr. *Taanith*, II, 1 (t. VI, p. 153).

sait[1]. Quant à la rémission d'une dette en la 7e année agraire, celui qui l'énonce au débiteur d'une voix condescendante pourra cependant avoir la main ouverte pour toucher le montant. Pourquoi, selon R. Yossé le Galiléе, le plus proche parent de la victime a-t-il pour devoir de *venger le sang* répandu C'est qu'il est écrit (Deutéron. XIX, 6) : *dans l'effervescence de son cœur, à le poursuivre* (c'est donc un devoir de le poursuivre). « Le réfugié pourra rentrer lors du décès du pontife suivant », fût-ce le 3e, dit R. Abahou. Il dit aussi : si la présence du meurtrier involontaire est indispensable pour un objet quelconque, on le fait chercher de la ville de refuge. Non, dit R. Yossé, aux termes de la Mischna, « lors même que tout Israël aurait besoin de cet homme, fût-il un chef d'armée comme Joab fils de Cerouya, il ne devra jamais sortir de cette ville, car il est dit (ibid.) : « *où il a fui*, là il demeurera, etc. »

7. Les hommes internés doivent payer leur entretien aux Lévites, c'est l'opinion de R. Juda. R. Meir dit qu'on n'est pas obligé de leur rien donner.

Si l'interné était fonctionnaire public avant d'avoir commis l'homicide par imprudence[2], il peut, en quittant la ville de refuge pour redevenir libre, retourner à ses fonctions ; c'est l'opinion de R. Meir. R. Juda dit qu'il ne peut pas y retourner.

On a enseigné[3] que, selon R. Yossé, l'opinion au sujet des villes de refuge fait l'objet d'une discussion : d'après R. Juda, ces villes constituent la propriété ou héritage des Cohanim et lévites ; selon R. Meir, ces villes ne leur servent que d'habitation. Or, l'avis de R. Juda est conforme à celui que R. Yossé exprime ailleurs, comme celui de R. Meir concorde avec ce qu'il dit ailleurs. Ainsi, l'on a enseigné : les réfugiés doivent payer un salaire comme loyer dans ces villes appartenant aux lévites ; tel est l'avis de R. Meir ; selon R. Juda, ils n'ont rien à payer — [4].

CHAPITRE III

1. Sont condamnés à la peine du fouet celui qui commet un adultère avec sa sœur, avec la sœur de son père, avec la sœur de sa femme, avec la femme de son frère, avec la femme du frère de son père, ou avec une femme menstruée ; un grand-prêtre qui épouse une veuve (Lévitique, XXI, 14) ; un prêtre qui prend une femme divorcée ou celle qui a pratiqué la cérémonie du déchaussement (Deutéronome, XXV, 9) ; un israélite qui prend une femme bâtarde, ou une femme israélite qui prend un homme bâtard.

1. Cf. J., tr. *Schebiith*, X, 2 (t. II, p. 433). 2. S'il a été p. ex., dit le commentaire, Naci (exilarque), ou président du tribunal. 3. J., tr. *Maasser Schéni*, V, 14 (t. III, p. 259). 4. Suit un passage traduit au tr. *Sôta*, IX, 2 fin (t. VII, p. 326) ; Cf., tr. *Schebiith*, X, 7 (t. II, p. 433).

2. Un individu impur qui mange des choses sacrées, ou qui entre dans le temple ; celui qui mange la graisse défendue ou du sang ; celui qui mange le reste des sacrifices (Exode, XXIX, 34), ou le reliquat des sacrifices appelé *pigoul* (rejeté, Lévitique, XIX, 7, et VII, 18) ou de la viande sacrée devenue impure (Lévitique, VII, 19), celui qui offre des sacrifices en dehors du Temple ; celui qui mange du pain levé pendant la fête de Pâques ; celui qui mange ou qui travaille le jour du grand pardon ; celui qui fait pour son usage une composition comme celle de l'huile d'onction sacrée (Exode, XXX, 32), ou comme celle du parfum sacré (Exode, XXX, 37) ; celui qui s'oint de l'huile d'onction sacrée (Exode, XXX, 32) ; celui qui mange la viande d'un animal mort, ou déchiré (par un animal carnivore, ou atteint d'une maladie infectieuse), celui qui mange des reptiles défendus ; celui qui mange des fruits de la terre avant d'en avoir donné les prémices sacerdotales et Lévitiques ; celui qui mange la dîme du Lévite dont on n'a pas encore donné la part due au cohen ; celui qui mange la deuxième dîme ou les choses sacrées avant de les avoir rachetées, est passible de la peine des coups.

Combien doit-il en manger pour être condamné ? R. Simon dit qu'il est condamné s'il en mange même la partie la plus minime. Les autres docteurs fixent pour mesure l'équivalent d'une olive. Mais, leur dit R. Simon, ne reconnaissez-vous pas que celui qui mange une fourmi, si petite qu'elle soit, est coupable ? Oui, dirent-ils, parcequ'elle est ainsi créée. Un grain de blé aussi, répliqua-t-il, est ainsi crée (et sa mesure suffit).

3. Celui qui mange des prémices avant d'avoir récité (liturgiquement) le chapitre relatif à ce précepte (Deut. XXVI, 5-11), ou qui mange des saintetés de premier ordre en dehors de la séparation du sanctuaire, ou de la seconde dîme en dehors du mur de clôture (de Jérusalem), celui qui brise un os d'un agneau pascal pur, est passible de la peine de 40 coups ; mais celui qui laisse de la chair d'un tel agneau pur, ou qui brise un os d'un tel agneau impur, n'est pas soumis à la pénalité des coups.

4. Celui qui, rencontrant un nid d'oiseaux, prend sa mère avec les petits, est condamné à la peine des coups, d'après R. Juda, pour avoir transgressé la loi (Deutéronome, XXII, 6). Les autres docteurs disent qu'il n'a qu'à laisser la mère en liberté, et qu'il n'est pas condamné. Règle générale : quand une défense est suivie ou précédée d'un commandement (qui doit réparer ou prévenir la faute), on n'a qu'à se conformer au commandement et l'on n'est pas puni pour avoir agi contre la défense. [1]

1. La défense « tu ne prendras pas la mère avec les petits » (Deutéronome, XXII, 6), est suivie du commandement « tu laisseras la mère libre »(ibid. 7) ; et

5. Sont condamnés encore à la peine du fouet : celui qui s'arrache les cheveux de la tête par chagrin pour un mort (Deutéronome, XIV, 1) ; celui qui rase en rond les coins de la tête (Lévitique, XIX, 27) ; celui qui se rase la barbe (ibid.), celui qui se fait une incision par chagrin pour un mort (ibid 18).

(10). Celui qui est condamné à la peine du fouet reçoit quarante coups moins un (= 39), car il est dit (Deutéron, XXV, 3) : *au nombre de 40*, soit un nombre qui approche de 40. Mais R. Juda dit : quarante au complet, et le dernier sera frappé entre les épaules.

(11). Il faut d'ailleurs examiner la constitution et l'état de santé du coupable, pour savoir s'il pourra supporter ce nombre de coups ; mais les experts doivent toujours fixer un nombre qui peut se diviser en trois parties égales [1]. Si l'on a jugé d'abord que le coupable pourra supporter le nombre réglementaire de trente-neuf coups, et qu'après lui en avoir donné quelques-uns, on voit qu'on s'est trompé, et que le coupable ne pourra pas supporter le tout, il est acquitté. Si l'on a jugé d'abord qu'il ne pourra supporter que dix-huit coups, et qu'après les lui avoir donnés on voit qu'il pourra supporter tous les trente-neuf coups, il est également acquitté après en avoir reçu seulement dix-huit.

Celui qui se fait une incision pour 5 morts, ou 5 incisions pour un mort, est coupable pour chaque incision faite. Pour s'être rasé la tête, on est 2 fois coupable, savoir une fois pour chaque côté. Pour la barbe, on l'est 5 fois, savoir 2 fois pour chaque côté, et une fois pour le bas du menton. R. Éliézer dit : si l'enlèvement de la barbe a été opéré d'un seul coup, on n'est coupable qu'une seule fois, et encore faut-il que ce soit fait par un rasoir. R. Éliézer dit : même celui qui a enlevé la barbe avec une pince, ou un rabot, est aussi coupable.

6. Celui qui se tatoue le corps (Lévit. XIX, 28) est coupable ; s'il trace des caractères sans pointiller la peau, ou s'il la pointille sans tracer de caractères, n'est pas coupable, jusqu'à ce qu'il ait accompli les 2 opérations sur son corps, avec de l'encre, ou de la couleur, ou tout ce qui laisse une trace. R. Simon b. Juda dit au nom de R. Simon : on n'est coupable qu'après avoir inscrit sur la peau le nom d'une idole, comme il est dit (ibid.) : *Ne vous imprimez point de tatouage, je suis l'Éternel* (nul autre).

7. Un Nazir (abstème) qui boit du vin toute la journée n'est coupable

ce commandement doit prévenir ou réparer la faute de la prise de la mère, en la laissant libre. 1. P. ex. s'ils croient ne pouvoir faire appliquer que 8 coups au coupable, ils décideront de faire donner 6 coups.

qu'une fois. Si malgré des avertissements réitérés il a bu plusieurs fois, il est autant de fois coupable.

8. Un Nazir qui se rend impur au contact des morts, pendant toute la journée, n'est coupable qu'une fois. Si malgré des avertissements réitérés il s'est plusieurs fois rendu impur, il est autant de fois coupable. Un Nazir qui se rase plusieurs fois en un jour n'est qu'une fois coupable; si malgré des avertissements réitérés il se rase plusieurs fois, il est autant de fois coupable. Celui qui est revêtu d'étoffes hétérogènes toute la journée n'est coupable qu'une fois; si malgré des avertissements réitérés de ne pas se vêtir ainsi, il se déshabille puis se revêt ainsi, il est autant de fois coupable.

9. 10. Il peut arriver qu'en cultivant un sillon, on soit coupable d'avoir transgressé huit défenses. C'est le cas de celui qui cultive en attelant ensemble à la charrue un bœuf et un âne, qui sont consacrés, le sol contenant des semences hétérogènes dans une vigne, pendant la 7e année du repos agraire, un jour de fête, le cultivateur étant un cohen et Nazir, placé sur un lieu impur. Ḥanania b. Ḥakhinaï y ajoute une 9e cause de défense, celle d'être revêtu d'étoffes hétérogènes. Ce dernier fait, observèrent les docteurs, n'a pas de rapport avec la culture. La qualité de Nazir, répliqua Ḥanania, n'a pas non plus de rapport avec elle (et pourtant c'est une hypothèse admise).

11. Un homme a commis un crime pour lequel il est condamné deux fois à la peine du fouet[1]. Si les experts l'ont examiné pour les deux punitions à la fois, il reçoit le nombre qu'ils ont fixé, et il est acquitté. Mais s'ils ne l'ont examiné que pour une seule punition, il reçoit le nombre fixé pour la première transgression, et puis après sa guérison, il recevra encore des coups pour sa deuxième transgression.

12. L'exécution de la peine du fouet avait lieu de la manière suivante: On attachait les deux mains du coupable de chaque côté d'une colonne. Le *hazan* (serviteur de la communauté) saisissait les vêtements pour les déchirer, afin de découvrir la poitrine; une pierre se trouvait derrière le coupable. Le serviteur se tenait debout près de lui, et il avait dans la main une bande en cuir de veau pliée en quatre; à cette bande étaient cousues deux autres bandes en cuir[2].

13. Le manche de la bande était long d'un palme et large d'autant. Sa longueur devait dépasser toute la largeur du dos du coupable (quand on le frappait par derrière), pour atteindre le ventre. On divisait le nombre de coups fixé par les experts en trois parties, pour en donner au

1. Pour les 2 transgressions, il doit donc subir 78 coups. 2. En peau d'âne, disent les commentaires.

coupable un tiers par devant et deux tiers par derrière. Le coupable n'était ni debout, ni assis, mais penché, selon ces mots (ib.) : *le juge le fera tomber.* Le serviteur frappait d'une seule main et de toute sa force.

14. Celui qui était chargé de la lecture lisait le passage : « Si tu n'observes pas et si tu n'exécutes pas les commandements de cette loi... Dieu te frappera... » (Deutéronome, XXVIII, 58 et 59) ; puis il commençait, et il lisait ensuite ces mots : « Vous observerez les paroles de cette alliance... » (Deutéronome, XXIX, 8) ; puis il lisait : « et il est miséricordieux, il pardonne le péché. » (Psaume LXXVIII, 38), et il recommençait encore (si la punition n'était pas achevée).

Si le coupable est mort des coups, le serviteur qui l'a frappé est acquitté ; mais si ce serviteur a ajouté un coup au nombre fixé, et si le coupable est mort, le bourreau est condamné à l'internement dans les villes de refuge. Si les coups ont amené une évacuation involontaire des matières fécales ou une miction involontaire, le coupable est acquitté du reste[1]. R. Juda dit : Si c'est une femme, il suffit de la miction involontaire; mais si c'est un homme, il n'est acquitté que s'il y a une évacuation involontaire des matières fécales.

15. Tous ceux qui ont commis des crimes passibles de la peine du retranchement, s'ils ont subi la peine du fouet, seront acquittés de la première peine, selon ces mots (ib. 3) : *ton frère a été abaissé à tes yeux*, c'est-à-dire quand le coupable a reçu la honte du fouet, il a expié son crime, et il est désormais redevenu « notre frère ; » c'est l'opinion de R. Ḥananiah b. Gamaliel. R. Ḥananiah b. Gamaliel dit encore : Si celui qui commet un seul crime peut perdre la vie, à plus forte raison celui qui fait une seule bonne action gagnera sa vie. R. Simon dit : Du passage même où il est question du retranchement, on peut tirer une déduction, car il est dit (Lévit. XVIII, 29) : *les personnes qui auront commis un tel crime seront retranchées du milieu de leur peuple;* et il est dit (auparavant) : *les lois que l'homme exécute et par lesquelles il vit ;* donc, le seul fait de rester assis tranquille, sans commettre de mal, équivaut à l'accomplissement d'un précepte religieux. R. Simon b. Rabbi interprète ce verset (Deut. XII, 23) : *Aie bien soin de ne pas manger le sang, car le sang est la vie, etc.* Or, le sang est une nourriture répugnante, et cependant celui qui s'abstient de cette nourriture sera récompensé ; à plus forte raison celui qui s'abstient de prendre la propriété d'autrui, ainsi que des femmes défendues, l'objet d'une passion si

1. Il a déjà assez de cette honte, dit Raschi, et il ne faut pas l'affliger davantage.

violente, aura la récompense pour lui, pour ses enfants et pour les enfants de ses enfants, jusqu'à la fin de toutes les générations.

16. Ḥanina : fils d'Aqaschia dit ; Dieu a voulu accorder beaucoup de récompenses aux Israélites ; c'est pourquoi il leur a donné beaucoup de commandements, selon ces mots (Isaïe, XLII, 21) : *L'Éternel le désire ainsi dans sa justice; c'est pourquoi il a voulu que la loi fût grande et majestueuse*[1].

1. Sur tout ce chapitre III, il n'y a pas de texte jérusalémite, détail noté dès l'édition princeps (Venise, 1520).

TRAITÉ SCHEBOUOTH

CHAPITRE PREMIER

1. Il y a deux sortes de serments, qui (par une subdivision) donnent quatre[1]. Il en est de même de la connaissance des impuretés[2], des transports le jour du sabbat[3], et de l'inspection des plaies.

[4]. R. Mena annonce d'une façon anonyme, et R. Abin dit au nom de R. Yoḥanan : nous avons énoncé dans la Mischnâ deux règles l'une à côté de l'autre qui ne se ressemblent pas. Ainsi, « il y a deux sortes de serments, qui (par subdivision) donnent quatre, » et ils entraînent quatre sacrifices ; puis, « il en est de même de la connaissance des impuretés ; » or, si pour la première série, quatre sacrifices sont exigibles, c'est que l'on adopte l'avis de de R. Akiba ; mais, d'après lui, on ne peut appliquer à la seconde série que deux obligations de sacrifices ? (La Mischnâ est-elle donc à la fois en désaccord avec R. Akiba et avec R. Ismaël ?) En effet, dit R. Éléazar au nom de R. Abin, il faut recourir à l'explication suivante : la première mention de la Mischnâ, « il y a deux sortes de serments, qui (par subdivision) donnent quatre, » émane de R. Akiba ; mais la seconde mention, « il en est de même de la connaissance des impuretés » (aboutissant aussi à quatre sacrifices), est de R. Ismaël (qui énonce, de plus, l'obligation pour le cas d'ignorance de la sainteté, ou du sanctuaire). Mais, objecta R. Ḥagaï devant R. Yossé, pourquoi attribuer la seconde mention à R. Ismaël seul, et non à R. Akiba ? Et s'il est vrai que ce dernier ne semble pas imposer le sacrifice à celui qui ignorait seulement la sainteté du Temple (la restreignant à l'ignorance de l'impureté), il reconnaît qu'il y aura double obligation en cas d'ignorance simultanée de l'impureté et de la sainteté, de façon à arriver au total dû[5] des quatre obligations ? Non, dit R. Yossé, cette dernière hypothèse n'est pas admise, et d'après R. Ismaël seul, le sacrifice est aussi bien dû pour l'ignorance

1. Savoir : 1° en vue de l'avenir une affirmation et une négation ; 2° autant pour le passé (= 4). 2. Lévitique, V, 2. 3. Voir tr. Sabbat, I, 1 ; Cf. J., Derenbourg, dans Revue des études juives, III, 205. 4. En tête est un passage traduit au tr. Sabbat, I, 1 (t. IV, pp. 1-2). 5. Un impur, connaissant d'abord son état, l'oublie ; se souvenant de la sainteté, il redevient impur, le sait, puis oublie l'impureté et la sainteté, suivie de la connaissance et de l'ignorance successive de l'impureté et de la sainteté. En somme, il y a deux ignorances de chaque genre, ce qui fait quatre obligations.

du sanctuaire que pour celle de l'impureté ; on ne saurait donc s'expliquer la seconde mention (avec ses quatre sacrifices) d'après R. Akiba. Il arrive parfois que, tout en oubliant en même temps l'impureté et la sainteté du sanctuaire, on ne soit soumis qu'à une obligation de sacrifice ; voici comment : un individu est devenu impur, il l'a su, ensuite il l'a oublié et il est entré au sanctuaire : puis il est sorti en le sachant ; après quoi, oubliant l'état du sanctuaire, il y rentre, et il en sort en sachant de nouveau ce qu'il fait : l'ignorance successive de l'impureté et du sanctuaire ne constitue qu'un état d'ignorance, et n'entraîne qu'une obligation de sacrifice. D'autres fois, on semble avoir passé par plusieurs états successifs de connaissance et d'ignorance ; l'on n'est qu'une fois astreint au sacrifice. Voici comment : un individu est devenu impur, et il l'a su ; ensuite, oubliant son état impur, il méconnaît la sainteté du Temple et y entre par mégarde, d'où il sort, sachant ce qu'il fait, et il dit : pour une telle impureté, on ne doit pas être soumis au sacrifice (ce n'est pas une seconde ignorance, quoique différente dans les termes). De même, un individu devenu impur le sait, puis l'oubliant, il oublie aussi que le Temple est saint, y entre et en sort ; si même ces transitions se renouvellent plusieurs fois, se terminant par la connaissance du fait, les divers oublis n'entraînent qu'une obligation de sacrifice.

« Il y a deux sortes d'inspection des plaies, qui donnent quatre. » R. Yossé dit que Josué b. R. Akiba a demandé à R. Akiba [1] : Pourquoi (en vue d'expliquer ces subdivisions) est-il dit qu'en sous-ordre de la *tache lépreuse*, blanche comme la neige, il y a la couleur de la chaux, et qu'en sous-ordre de la *tumeur* d'un ton mat comme la laine, il y a la coquille d'œuf ? Comment donc s'expliquer, fut-il réparti ? — On aurait dû dire, fut-il répliqué, qu'à partir de la couleur de la coquille d'œuf et au-dessus, la plaie est impure ! C'est pour indiquer que ces divers détails seront joints. Pourquoi ne pas le dire de suite formellement ? Il s'agit aussi de signaler que l'homme incompétent en ces diverses nuances n'a pas la faculté d'examiner. D'où sait-on que leur jonction peut avoir lieu ? R. Mena répond : comme les sages ont dit que les couleurs des plaies sont de 2 sortes, qu'ils ont ensuite détaillées en 4, on déduit que l'on peut aussi bien joindre les 4 sortes que les 2 sortes. Mais, objecta R. Éléazar au nom de R. Abin, si l'on peut joindre les 2 sortes essentielles (p. ex. la tumeur et la tache), qui ne sont pas du même genre, ne va-t-il pas sans dire que l'on peut joindre les couleurs du même genre ? C'est que, dit R. Yossé b. Aboun, comme il est écrit à ce sujet (Lévit. XIII, 2) : *s'il arrive*, au singulier, et non au pluriel ; on voit que toutes les quatre sortes peuvent être jointes [2]. Hiskia a enseigné : de ce qu'il est dit (ibid. 6) : *en plaie lépreuse*, au singulier, non au pluriel, on conclut aussi que les diverses plaies peuvent être jointes pour constituer la mesure interdite.

Selon une autre version, on posa encore cette question : Pourquoi ne pas dire qu'à partir de la nuance de la coquille d'œuf et au-dessus, on joint les as-

1. Tosseíta au tr. *Negaïm*, ch. 1. 2. V. Siffra, section *Tazria'*, ch. 14.

pects pour déclarer la tache impure, au lieu d'exposer les détails qui constituent les 2 sortes essentielles de couleurs qui avec les subdivisions font 4? On a employé cette dernière formule, fut-il répondu, pour nous apprendre qu'il n'y a pas de gradation supérieure l'une à l'autre dans les dites couleurs (et toutes ces quatre peuvent se joindre). Peut-être, toutefois, n'y a-t-il réellement de jonction qu'entre une sorte et celle qui est immédiatement supérieure? Non ; sans quoi on supposerait que non-seulement la lèpre devenue pâle est impure, mais encore ce qui touche à celle-ci est impur ; tandis que la Bible dit (ibid.) : *si la lèpre est devenue pâle*, ou trouble ; cette dernière seule est donc impure, non ce qui la touche. C'est conforme à ce qu'a dit R. Ḥanina : ce rapport de plusieurs sortes de plaies entre elles [1] est comparable à deux rois et deux gouverneurs, ἔπαρχος; l'un des rois est plus grand que l'autre, de même que l'un des gouverneurs est supérieur à l'autre ; mais nul gouverneur n'est plus grand que le roi. Samuel dit que ce rapport est comparable à 2 rois avec leurs secrétaires (secretarius); le roi de l'un est plus élevé que celui de l'autre, et le secrétaire de l'un est plus élevé que celui de l'autre; mais le secrétaire du premier n'est pas plus élevé que le roi (inférieur) de l'autre. R. Ḥanina au nom de R. Aḥa b. Aḥwa adopte comme terme de comparaison les 4 personnages suivants : le roi, son chef d'armée, le potentat (ἀρχιβατήρ, celui qui a le pas sur tous), et l'exilarque, chef de la captivité. R. Éléazar b. R. Yossé dit devant R. Yossé qu'un enseignement indique aussi l'absence de gradation entre les dites nuances des couleurs; car si la tumeur, dont le dérivé affaibli est pur, a pourtant une seconde couleur dont il faut tenir compte, à plus forte raison la tache lépreuse, dont le dérivé affaibli constitue une impureté, a aussi par devers elle une seconde couleur dont il faut tenir compte. Au contraire, répliqua R. Yossé, s'il y a un dérivé du 2ᵉ degré (ou la chaux), à plus forte raison existe le 3ᵉ degré (nuance représentée par la coquille d'œuf, comme dérivé de la tache lépreuse ; il y a donc gradation). Au contraire, lui réplique R. Éléazar, il n'y a pas lieu de procéder ainsi : en disant que le dérivé de la plaie affaiblie est impur, il s'agit de la tumeur qui dérive de la tache, et l'espèce analogue à la tumeur est comme la coquille d'œuf (donc, le dérivé de la tumeur l'est au 2ᵉ degré de la tache).

Dans la série biblique, *tumeur*, *ou dartre*, *ou tache lépreuse* (ibid. 25), la dartre est au 2ᵉ degré ; *la couleur foncée* forme un 2ᵉ degré par rapport à la tache. Le premier terme implique l'idée d'élévation ; ainsi, l'apparence de l'ombre semble plus élevée que celle du soleil. De même, par contre, le terme *foncé* implique l'idée de profond, comme si la couleur du soleil semblait plus profonde que celle de l'ombre. Le terme *dartre* implique l'idée de jonction, selon ces mots (I Samuel, II, 36) : *Attache-moi à l'une des divisions sacerdotales*. Tel est, dit R. Éléazar, l'avis de R. Ismaël et de R. Akiba. Selon les autres docteurs, la tumeur et la tache sont à un égal degré ; mais la *dartre* forme un second degré pour chacune de celles-ci. En effet, une

1. Chaque sorte essentielle ayant en sous-ordre une nuance.

Mischnâ dit[1] : il peut y avoir des changements tels qu'une dartre dégénère en tumeur, ou qu'elle prenne un aspect plus âpre.

2. Ainsi, lorsque quelqu'un après avoir appris d'abord qu'il est impur et (après avoir p. ex. mangé d'une sainteté ou être entré au sanctuaire) apprend ensuite qu'il est impur, tandis qu'au milieu de ces deux connaissances (pendant son acte coupable) il ignorait son état impur; il est passible du sacrifice ascendant et descendant[2]. S'il a eu connaissance de son état avant l'acte, non après, le délit sera expié par le bouc dont le sang est aspergé à l'intérieur du sanctuaire, au jour du grand pardon[3], et ce jour même suspend la punition, jusqu'à ce que le délinquant apprenne de nouveau son état et qu'il offre un sacrifice ascendant et descendant (proportionnel).

D'où sait-on que, pour l'obligation du sacrifice[4], on devra avoir eu connaissance de l'impureté au commencement et à la fin, « tandis qu'au milieu de ces 2 connaissances, on ignorait son état impur »? De ce qu'il est dit (Lévit. V, 3) : *il l'ignore, il l'ignore;* de la 2e expression superflue, on déduit la règle précédente. Cette déduction est exacte[5] d'après R. Akiba (qui admet ces sortes d'interprétations); mais d'où sait-on la même règle selon R. Ismaël (qui ne recourt pas aux déductions)? Il se conforme à l'avis de Rabbi, qui dit[6]: par l'expression *s'il lui a échappé*, on sait qu'à un moment il savait, et il est dit : *il savait ;* on se trouve donc en présence de deux connaissances. On voit ainsi que R. Ismaël suit l'avis de Rabbi. Mais ce dernier adopte-t-il l'avis de R. Ismaël (de déduire du terme superflu *s'il ignore*, qu'il peut s'agir aussi de l'ignorance du sanctuaire)? Non, l'avis de Rabbi est admissible aussi selon R. Akiba : la connaissance du fait en ignorant l'impureté au sanctuaire, ou la connaissance avec ignorance que la sainteté est impure, sont semblables (elles entraînent les mêmes obligations de sacrifices). Selon d'autres, on déduit la même règle de ce qu'il est dit (ibid.) : *soit qu'il ne s'en est pas aperçu, soit qu'il l'ait connu, il sera coupable;* or, comme l'expression *coupable* est déjà dite, la connaissance que l'on doit avoir d'abord n'a plus besoin d'être signalée, et le terme répété vise la connaissance exigible à la fin (pour qu'en cas d'ignorance entre ces 2 faits, l'obligation du sacrifice soit fixée).

R. Aboun demanda : si à la fin (après l'achèvement de l'acte) on ignore son propre état, comment arrive-t-on à offrir le sacrifice dû? (N'est-il donc pas évident qu'il faut une connaissance à la fin ?) Voici, en effet ce que l'on a voulu enseigner : comme l'un de ces versets est inutile pour indiquer que la connaissance est exigible à la fin, il indique du moins que la connaissance

1. Tr. *Negaïm*, VII, 2. 2. Le délinquant l'offre plus ou moins important, selon sa fortune. 3. Lévitique, XVI, 15; Nombres, XXIX, 11. 4. Siffra, section *Waygiqra*, ch. 12. 5. V. ci-après, VIII, 1. 6. Cf. J., tr. *Horaïoth*, I, 1 (fol. 45d).

est exigible au commencement. A ceci on oppose une objection de ce qu'il est dit (ibid., IV, 23) : *S'il a connaissance du péché qu'il a commis, il offrira son sacrifice;* puisque d'après ces mots, il est inutile d'enseigner l'obligation du sacrifice en cas de connaissance finale, ne faut-il pas le dire pour le cas de connaissance initiale? On a eu besoin, fut-il répliqué, de formuler la connaissance au sujet du péché, afin d'en déduire [1] que ceux qui sont soumis à offrir des sacrifices fixes d'expiation et de péchés doivent, au cas où le grand pardon s'est écoulé, les offrir même après cette solennité ; les individus astreints aux sacrifices douteux en sont dispensés après ce moment, en raison des termes précités : « S'il a connaissance du péché commis, il offrira, etc. », et le sacrifice est dû même si *la connaissance* arrive après ce jour. D'où sait-on que ce verset se réfère seulement à l'impureté au Temple, ou des saintetés ? On trouve énoncées la défense et la pénalité pour l'impureté, ainsi que l'obligation du sacrifice dû en ce cas ; or, comme la pénalité et la défense sont exprimées ailleurs (Nombres, XIX, 13) au sujet de l'impureté du Temple et des saintetés, de même l'obligation de sacrifice formulée ici se réfère à l'impureté relative au Temple et aux saintetés.

R. Eléazar b. Jacob dit : de ce qu'il est écrit (Deutéron. XXVI, 14): *je n'en ai pas mangé pendant mon deuil*, on aurait pu croire que le simple israélite ayant mangé de la dîme durant le deuil, ou étant impur, devra offrir un sacrifice d'expiation; c'est pourquoi il est dit (Lévit. V, 4) : *il sera coupable de l'une d'elles ;* du partitif *de* on conclut que certaines fautes seules entraînent l'obligation, non d'autres (à l'exclusion de l'impureté). Peut-être y a-t-il lieu d'exclure la dîme, dont la consommation à l'état impur n'entraîne pas la peine capitale, tandis que celle-ci existe pour l'oblation, qu'il n'y aurait pas lieu d'exclure ? C'est pourquoi il est dit (ibid., XXII, 9) : *ils en mourront pour l'avoir profané*, et comme à ce sujet il y a aussi le partitif *de*, on en conclut aussi qu'une partie seule entraîne l'obligation du sacrifice, à l'exclusion de l'oblation. Peut-être au contraire, par analogie entre les termes *péchés* exprimés ici et au verset précité, en déduit-on qu'il y a lieu d'englober l'oblation dans le devoir prescrit du sacrifice ? Non, on le sait déjà par la déduction tirée de la règle émise pour l'idolâtrie que le sacrifice est seulement dû pour la faute qui, commise à dessein, est punie du retranchement, à l'exclusion de l'oblation mangée impure. R. Ḥanina dit devant R. Mena : si l'on recourt à l'idolâtrie, on devrait aussi établir les analogies au point de vue de la connaissance, en disant qu'à l'instar de l'idolâtrie dont la connaissance est unique et finale, non initiale, il en sera de même pour tous les cas passibles du sacrifice ? Il y a cette différence à établir, fut-il répondu, que pour la faute d'ordre idolâtre, il est dû un sacrifice fixe, tandis que pour l'impureté dans la consommation, soit au Temple, soit des saintetés, le sacrifice sera variable ; or, on n'établit pas de règle par analogie entre ces deux sortes d'offres. Mais alors pourquoi dire qu'il est seulement question au ver-

1. Cf., tr. *Krithoth*, VI, 4; Cf., ci-après, § 9.

set précité (ibid., IV, 23) d'impureté des saintetés ? C'est que d'une part (V, 2) et d'autre part (VII, 21), il y a l'expression *animal impur;* et comme la seconde fois il s'agit d'un homme impur qui mange de la sainteté, il en est de même au premier texte. D'où sait-on qu'en outre il s'agit de l'impur se trouvant au Temple ? De ce qu'il est dit (XXII, 3) : *Si son impureté est sur lui*, comparable à la même expression (Nombres, XIX, 13) où il s'agit d'impureté en étant au Temple. Qu'est-ce qui prouve que, dans notre verset (Lévit. IV, 23), il s'agit d'un impur qui mange un objet pur, et non d'un homme pur qui mange de l'impur ? C'est qu'il est dit (XXII, 3) : « l'impureté est sur lui » ; il s'agit donc du corps impur, non de la chair impure qui est mangée [1]. De même, dit Rabbi, c'est prouvé par les mots « s'*il* mange, étant *lui* impur ». Selon R. Hiya, comme le mot *saintetés* (ibid.) est au pluriel, et le mot *impureté* au singulier, le terme *sur lui* se rapporte au corps, non à la consommation. Selon R. Meir, il est seulement question de celui dont on peut détacher l'impureté (par le bain), non de la chair dont l'impureté est indélébile.

« Il sera expié par le bouc dont le sang est offert à l'intérieur du Tabernacle, le grand pardon, et ce jour même suspend la punition. » A quoi sert cette offre, si elle ne suscite pas le pardon ? R. Yossé b. R. Aboun répond : elle équivaut au sacrifice de péché pour doute (qui, après la connaissance acquise, devra être suivi d'un sacrifice d'expiation). Si le délinquant meurt avant le grand pardon, cette solennité ne peut pas remédier au péché ; s'il meurt après la fête (mais avant l'offre), celle-ci donne l'expiation. Il est dit (ibid, XVI, 16): *Il pardonnera* (purgera) *par la sainteté pour les impuretés des fils d'Israël.* On peut rapporter à ce sujet trois sortes d'impuretés [2] : 1° celle de l'idolatrie, dont il est dit (ibid. XX, 3) : *en souillant mon sanctuaire*, 2° celle des relations illicites, dont il est dit (XVIII, 30) : *en ne suivant aucune de ces lois infâmes*, 3° celle de l'homicide, dont il est dit (Nombres, XXXV, 34) : *Ne souillez pas le sol, etc.* Est-ce à dire que pour toutes ces impuretés, le bouc offert le jour du grand pardon ait le même effet ? C'est pourquoi il est dit : « *des* impuretés, » non toutes. Comme on trouve la distinction établie par la Bible pour l'impureté concernant, soit le Temple, soit les saintetés (passible d'un sacrifice variable, non fixe), de même la restriction du terme précité, « *des* impuretés, » implique qu'il s'agit seulement d'impureté au Temple, ou des saintetés. Tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Simon, cette spécialisation ressort du texte même : « Il pardonnera par la sainteté pour les impuretés d'Israël » ; il ne s'agit donc que d'impureté en présence des saintetés. Est-ce à dire que ce bouc effectuera le pardon pour toute impureté de cet ordre (même en connaissant la faute avant et après l'acte) ? Non, car il est dit (ibid.) : *et de leurs péchés ;* ce terme se réfère aux rebelles [3]. De même il est dit (II Rois,

1. V. ci-après, § 3 ; Cf. B., tr. *Zebahim*, fol. 43. 2. Torath Cohanim, section *Aharê-Moth*. 3. Les impies conscients n'obtiennent pas de pardon par le sacrifice.

III, 7) : *le roi de Moab a péché contre moi.* Donc, en cas de connaissance de la faute avant et après l'acte commis par ignorance, l'offrande sera variable ; s'il n'y a pas eu connaissance finale, le bouc du grand pardon expiera la faute, sauf à suspendre le sacrifice variable jusqu'après cette fête [1].

3. Si l'homme impur n'a pas eu connaissance de son état avant son acte, mais après, le délit sera expié par le bouc dont le sang est aspergé en dehors du sanctuaire, au jour du grand pardon et en ce jour même, comme il est dit (Nombres, XXIX, 11) : *En dehors du sacrifice expiatoire du pardon.* Or, l'effet du pardon obtenu par un bouc est aussi obtenu par l'autre ; comme le bouc au sang aspergé à l'intérieur effectue seulement le pardon à l'égard d'un délit connu, de même le bouc aspergé au dehors effectue seulement le pardon dans les mêmes conditions.

Est-ce à dire que le bouc préparé à l'intérieur suspend la punition pour la faute qui est seulement accompagnée d'une connaissance initiale, tandis que le bouc préparé au dehors effectue le pardon en cas de savoir final ? Ou est-ce l'inverse, que le bouc de l'extérieur effectue la suspension, tandis que le bouc de l'intérieur effectue le pardon, ou bien tous deux effectuent-ils la suspension, ou tous deux le pardon ? A quelle règle faut-il s'arrêter ? R. Jacob b. Aḥa dit avoir vu Resch Lakisch consulter R. Yoḥanan sur un point que celui-ci lui a expliqué ; je sais bien qu'il s'agissait d'un détail des pardons divers, mais j'ignore ce qu'il a dit. Peut-être, dit R. Zeira, a-t-il rappelé la question posée plus haut (§ 3) : « Qu'est-ce qui prouve que, dans le verset (Lévit., IV, 23), il s'agisse d'un impur qui mange un objet pur, et non d'un homme pur qui mange de l'impur ? C'est qu'il est dit (XXII, 3) : *l'impureté est sur lui ;* il s'agit donc du corps impur, non de la chair impure qui est mangée. »

Quant à la question (non résolue), que les deux boucs devraient effectuer le pardon, pourquoi la Mischnâ n'est-elle pas de cet avis ? Pour le bouc extérieur il est dit (XVI, 21) : *Il confessera sur lui les crimes*, commis sciemment ; les *péchés*, accomplis dans un but de révolte ; *leurs fautes*, survenues involontairement. Le terme *il supportera* (ibid.) rappelle le pardon. Or, dit R. Amé au nom de R. Simon b. Lakisch, il est dit (ibid.) : *Le bouc supportera, sur lui, tous leurs crimes ;* il est question seulement des délits volontaires, non des involontaires, afin d'indiquer ainsi une analogie et dire que le bouc pardonne pour les délits volontaires n'entraînant pas l'obligation du sacrifice, ainsi que pour les involontaires dans le même cas. A quelle espèce de délits involontaires, non passibles de sacrifice, se réfère le pardon par le bouc extérieur ? Il s'agit, répond R. Ila au nom de R. Yassa, des cas de suspension de l'offre (lorsqu'alors le grand pardon est passé, on est dispensé de l'offrir plus tard). D'où sait-on que l'ajournement se rapporte à cette sorte de fautes ? Peut-être s'agit-il d'erreurs passibles de la peine des coups, telles que la consommation de reptiles et vermisseaux ? Non, dit R. Samuel au nom de R.

1. Le texte est complété par le Midrasch précité, selon l'avis du commentaire.

Zeira, on compare le terme *péchés* d'ici avec le même mot de ce verset (Nombres, V, 7) : *ils confesseront leur péché commis ;* or, comme il s'agit là de faute passible du sacrifice, il en sera de même ici, à l'exclusion des *erreurs* non passibles de sacrifice (mais de la peine des coups). En outre (à l'instar de la déduction admise pour le bouc externe), on admet une déduction pour le bouc offert à l'intérieur, et en cas de doute la solennité du grand pardon suspend la pénalité. Que manque-t-il alors[1] pour que le pardon soit définitif? C'est au cas où, à défaut de connaissance initiale, il y en a une finale (comme alors il n'y a plus lieu d'offrir le sacrifice, le pardon est de suite définitif).

4. Quant au fait dont le délinquant ne s'est rendu compte ni avant ni après l'acte, il est expié par le sacrifice des boucs offerts aux jours de fête et aux néoménies. Tel est l'avis de R. Juda. R. Simon dit : il sera expié par les boucs offerts aux jours de fête, non par ceux des néoménies. Quel est donc l'objet d'expiation de ces derniers sacrifices? Ils sont offerts pour l'homme pur qui a mangé de l'impur (non pour l'inverse). Selon R. Meir, l'effet d'expiation de tous les boucs est le même en ce qui concerne l'impureté du sanctuaire et de ses saintetés. R. Simon dit : les boucs offerts aux néoménies donnent le pardon à l'homme pur qui a mangé de l'impur ; celui offert aux jours de fête donne le pardon à celui qui aurait mangé à l'état impur sans en avoir eu connaissance ni avant ni après ; enfin, le bouc offert au jour du grand pardon pardonne un tel délit accompli avec inconscience avant l'acte, mais dont on a eu connaissance après l'acte. Les autres docteurs dirent à R. Simon : peut-on offrir un de ces sacrifices à la place de l'autre? Oui, répondit-il. Mais comment est-ce admissible, remarquèrent-ils, puisque l'objet de l'expiation n'est pas le même? Ils ont tous ce point commun, répondit-il, d'expier l'impureté survenue dans le sanctuaire, ou aux saintetés.

R. Éléazar dit au nom de R. Oschia : pourquoi, selon R. Juda, le bouc offert lors de la néoménie donne-t-il le pardon pour les fautes inconscientes du commencement et à la fin? Du verset (Nombres, XXVIII, 15) *un bouc en sacrifice d'expiation à l'Éternel*, on conclut que la faute connue de Dieu seul sera expiée par ce bouc. On connaît ainsi l'effet du bouc offert lors de la néoménie ; d'où sait-on qu'il en est de même par le bouc des jours de fête? On le sait, dit R. Zeira, par la conjonction *et* en tête du mot *bouc*, qui implique une addition au premier sujet (savoir les fêtes). R. Zeira et R. Éléazar au nom de R. Oschia, R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan, expliquent l'avis de R. Simon, par ces mots (Lévitique, X, 17) : *Il vous l'a donné pour supporter le péché de la communauté.* Or, de quel sacrifice s'agit-il là? Le 1er bouc, offert par la famille Naḥschon, servait à pardonner les fautes de sa tribu ; le 2e, spécial à la solennité de l'inauguration du tabernacle d'alors, ne

1. En quoi consiste alors l'extension?

saurait être rappelé dans d'autres générations ; il s'agit donc du 3e, afférant à la néoménie (brûlé en expiation). Comment déduit-on du verset précité qu'il s'agit de l'homme pur qui mange de la chair impure ? C'est que l'on y trouve l'expression « supporter le péché », dite aussi dans ce verset (Exode, XXVIII, 38) : *Aron supportera le péché des saintetés ;* or, comme dans ce dernier verset il s'agit du péché des offrandes (si elles sont impures), non de ceux qui offrent, de même au texte précité il s'agit de l'offrande (impure), non de l'offrant (qui est pur). Qu'est-ce qui prouve le bien-fondé de cette analogie, et qu'il s'agit d'un homme pur mangeant de l'impur ? Peut-être est-ce à l'inverse, l'homme impur qui mange une sainteté pure ? Non, dit R. Yossé b. Aboun, il n'en est pas ainsi : comme R. Juda conteste l'avis de R. Meir (et n'admet pas l'égalité de pardon par n'importe quel bouc), de même R. Simon conteste l'avis de R. Juda (et n'admet pas que l'un puisse effectuer le pardon de l'autre [1]). R. Yohanan (qui vient d'établir toutes ces distinctions d'avis divers) reconnaît que, sans désaccord entre les docteurs précités, le bouc offert à l'intérieur ne provoque nul pardon hors de sa destination ; mais il suspend la pénalité de la faute dont on a eu seulement la connaissance initiale. C'est conforme à l'interprétation faite par R. Yossa au nom de R. Zeira sur ces mots (Lévit. XVI, 9) : *Il en fera un sacrifice d'expiation ;* ces mots superflus indiquent que ce sacrifice aura pour effet de suspendre une pénalité douteuse, non d'en modifier le but (en pardonnant d'autres cas).

Un bouc qui n'a pas été offert lors de la fête pourra l'être le jour de néoménie ; celui qui n'a pas été offert en ce dernier jour pourra l'être à la première fête prochaine ; car, dès le principe, les sacrifices publics n'ont été déclarés saints qu'en vue d'être offerts sur l'autel extérieur (peu importe l'époque). Mais le pardon n'est-il pas déjà produit lors de la solennité du grand pardon ? (A quoi bon offrir plus tard la victime ajournée ?) R. Mena dit qu'en raison de ces mots (Deutéron., XVI, 16) : *la fête de Pâques, celle des semaines* (*Pentecôte*), *et celle des tentes*, le pardon produit par l'offrande faite en l'un de ces jours équivaut à celui des autres jours. R. Aboun déduit cette égalité de ce que chacune d'elles pardonne l'impureté du Temple ou des saintetés.

R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Yassa [2] : Celui qui se place devant l'estrade pour officier au jour du nouvel an n'a pas besoin de rappeler la néoménie. En effet, dit R. Aha b. Papa, on a enseigné de même [3] : Celui qui se place devant l'estrade pour officier le jour de fête coïncidant avec un jour de sabbat, devra, selon Schammaï, réciter la Prière (amidâ) composée de 8 sections, en disant à part celle du sabbat, puis à part celle de la fête ; selon Hillel, il devra réciter un composé de 7 sections, dont le commencement et la fin

1. Selon lui, le bouc de la néoménie ne provoque pas le pardon échéant au bouc des fêtes ; or, si le premier bouc pouvait servir au pardon de l'homme impur qui a mangé du pur, ce serait empiéter sur le pardon à obtenir par le bouc des fêtes, hypothèse contraire à la théorie de la distinction des pardons ; donc, le premier bouc a en vue le pur qui mange de l'impur. 2. J., tr. *'Eroubin*, III, 9 (t. IV, p. 236). 3. Tossefta au tr. *Berakhoth*, ch. 3.

se réfèrent au Sabbat, intercalant au milieu la mention de la fête : quant au nouvel an survenant un samedi, Schammaï prescrit de réciter un composé de dix sections (dont 3 spéciales à la solennité de ce jour) ; Hillel prescrit un composé de neuf. Or, s'il fallait mentionner la néoménie à part, il faudrait, selon Schammaï, onze sections? Non, répond R. Yossé, il n'y a de divergence entre Hillel et Schammaï qu'au sujet de la solennité du Sabbat ou de celle de la fête, pour savoir laquelle des deux exige une bénédiction à part, tandis qu'il n'y en a pas pour la néoménie, dont la mention même en semaine n'est pas faite à part, mais ajoutée à la section du culte. R. Yossé demanda : pourquoi ne pas mentionner à part la néoménie, puisque le second des boucs offerts lors du nouvel an l'est à cause de la néoménie? R. Yossé b. R. Aboun répond que R. Aba b. Mamal eût mieux fait de signaler la contradiction entre les propres avis de R. Simon, car on a enseigné [1] : On offrait 2 boucs à la fête de la clôture, et 2 autres le nouvel an ; or, après le pardon produit par le 1er bouc, que fait le second ? Il pardonne l'impureté qui a pu survenir entre le 1er et le 2e. Mais n'est-ce pas l'avis de R. Simon, et pourtant il dit d'autre part que le pardon produit par le bouc de la néoménie diffère de celui des fêtes ? (Pourquoi donc s'étonne-t-on du double emploi ?) C'est que les 2 boucs sont offerts pour célébrer le nouvel an. Cet avis est inadmissible, dit R. Aba-Maré, que tous deux soient offerts pour le nouvel an, puisqu'il est dit (Nombres, XXIX, 6) : *Un bouc en victime d'expiation pour vous pardonner, outre l'holocauste de la néoménie ;* le 2e bouc est donc pour la néoménie. De plus, on a enseigné (ibid.) : 12 boucs sont offerts dans l'année, un par mois [2]. Un disciple d'Abayé, placé à l'estrade d'office un jour de nouvel an, ne mentionna pas la néoménie, et fut approuvé.

Sur la réponse faite plus haut, que le 2e bouc est offert pour pardonner l'impureté survenue entre les 2 offrandes, R. Oschia demanda : comment une telle impureté a-t-elle lieu au cas où les 2 victimes sont offertes en même temps ? Il est vrai, dit R. Aboun, que les Israélites fussent-ils irréprochables, offriront les sacrifices prescrits par la Loi. R. Yohanan dit : d'après l'avis des sages, on peut reporter à l'année suivante des sacrifices qui n'ont pas été offerts en leur temps [3] ; d'après l'avis de R. Simon, ce transfert n'est pas admis. Si les autres sages admettent l'ajournement, pourquoi a-t-on posé à R. Simon la question de savoir s'il est permis d'offrir un sacrifice à la place de l'autre ? Ils ont répondu d'après son avis : puisque d'après toi, disent-ils, on n'ajourne pas les sacrifices, peut-on substituer un sacrifice à l'autre ? R. Yossé répond : R. Simon n'admet pas l'ajournement, parce que selon lui les sacrifices publics ont dès le principe une époque déterminée. En effet, dit R. Judan, on a enseigné [4] ; En vue du sacrifice au nom duquel il est offert, l'animal est consacré dès la première heure.

1. Tossefta à ce tr., ch. 1. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, II, 7. 2. Donc, la question précitée, « à quoi sert le 2e bouc », se réfère aux 2 boucs de la fête de clôture. 3. On suppose que le préposé a sous-entendu cette condition, en désignant les victimes. 4. Tr. *Zebahim*, IV, 6.

5. R. Simon b. Juda dit en son nom [1] : les boucs offerts aux néoménies expient la faute de l'homme pur qui a mangé de l'impur ; ceux offerts aux fêtes ont un effet supérieur, en ce qu'ils expient, non seulement le délit de l'homme pur qui a mangé de l'impur, mais encore le délit de celui qui n'en a eu connaissance ni avant ni après ; enfin le sacrifice offert au jour du grand pardon a cette supériorité de plus qu'il expie, outre les deux délits précédents, celui de l'homme qui a mangé à l'état impur, état dont il a eu connaissance ensuite. Sur quoi on lui demanda : peut-on offrir un tel sacrifice à la place de l'autre ? Oui, répondit-il. On conçoit, fut-il observé, que l'on puisse offrir aux néoménies le bouc du grand pardon ; mais comment l'inverse est-il admissible, d'effectuer un pardon auquel le sacrifice n'est pas destiné ? Cela ne fait rien, dit-il, car tous ces sacrifices ont ce point commun d'expier l'impureté survenue au Temple, ou aux saintetés.

R. Yossé du Midi observa devant R. Yôna que la Mischnâ aurait dû énoncer l'inverse de son dire, que l'offrande due pour la néoménie pourra être présentée même le jour du grand pardon, car en fait de saintetés on suit la voie ascendante [2], non descendante, tandis que l'opposé n'a pas lieu, car on ne descend pas en fait de saintetés. Aussi, dit R. Éléazar au nom de R. Aboun, c'est pour un autre motif que l'on offrira le bouc du grand pardon aux néoménies, parce qu'alors ce bouc effectuera le pardon qu'il a en vue et celui de la néoménie ; tandis que le bouc des néoménies ne pourra pas être offert au grand pardon, car un tel bouc n'effectue que le pardon auquel il est destiné. C'est comme si quelqu'un, ayant mangé par erreur de la graisse interdite équivalant à la quantité de 5 olives (en 5 fois), désigne pour ces péchés 4 victimes en s'imaginant avoir désigné 5 sacrifices, la 5e faute est-elle expiée ? Tandis qu'au contraire si quelqu'un, ayant mangé de cette même graisse pour une valeur de 4 olives (en 4 fois), désigne 5 victimes en s'imaginant avoir désigné 4 sacrifices, verra à plus forte raison ses fautes expiées. R. Simon dit [3] : dans le total de l'année, on offrait au Temple 32 boucs pour le public, dont 31 à l'extérieur étaient consommés et un à l'intérieur non consommé, outre le bouc envoyé à Azazel (non sacrifié). Ainsi, il y a 12 boucs pour les 12 néoménies de l'année, 8 à la fête des Tentes, 7 à Pâques, 2 à la Pentecôte, dont un pour la solennité de ce jour et l'autre pour le pain nouveau offert à cette fête ; un le nouvel-an et un le grand pardon (= 31). Lorsque Moïse remarqua que tous ces sacrifices de boucs aboutissent au même pardon, il dit : de là il résulte que si quelqu'un doute avoir commis un péché il devra offrir tous ces sacrifices. R. Tanhouma dit au nom de R. Simon b. Lakisch : lorsque l'éternel dit à Moïse de *se confesser sur le bouc expédié* (Lévit., XVI,21),

1. De R. Juda. 2. Cf., tr. *Biccourim*, III, 4. 3. Tossefta à ce tr., ch. 1.

celui-ci commença à réciter le psaume d'action de grâce (c), en interprétant ce mot *grâce* dans le sens de *confession* 1.

6. Pour une impureté volontaire survenue dans le Temple ou aux saintetés, le bouc offert à l'intérieur au jour du grand pardon et ce jour même provoque l'expiation. Pour la transgression d'autres préceptes de la Loi, graves ou non, volontaires ou involontaires, dont on a connaissance ou non, affirmatifs ou négatifs, avec pénalité du retranchement ou mort par le tribunal humain, le bouc envoyé à Azazel le jour du grand pardon est une expiation [2].

7. A cet égard sont égaux les simples israélites, les cohanim et même le grand-prêtre oint comme tel. Toutefois, quelle différence y a-t-il entre les premiers et les suivants? C'est que le sang du taureau offert en ce jour donne aux cohanim le pardon pour l'impureté à l'égard du Temple et des saintetés. R. Simon dit : comme le sang du bouc sacrifié à l'intérieur est la cause du pardon pour Israël, de même le sang du taureau sert d'expiation aux cohanim. Comme la confession faite lors de l'expédition du bouc à Azazel sert d'expiation à tout Israël, de même la confession faite lors du sacrifice du taureau sert d'expiation aux fautes des cohanim.

Pourquoi dans les explications de R. Simon (traitant des Cohanim) ne parle-t-on pas du grand-prêtre oint? S'il est admis qu'il est question là seulement de cas qui, commis par erreur, n'entraînent pas la pénalité du sacrifice, on comprend qu'il ne soit pas parlé du prêtre oint, mais si la comparaison établie par R. Simon englobe même les cas passibles de sacrifice, pourquoi ne pas mentionner le prêtre oint (semblable dès lors aux autres cohanim) ? Et d'ailleurs une braïtha dit que le prêtre oint est englobé parmi les autres cohanim dans la comparaison de R. Simon? Donc, de cette omission dans la Mischnâ, il résulte qu'il est seulement question là de cas non passibles du sacrifice. Selon R. Yossé b. R. Aboun, il peut même être question là de cas passibles du sacrifice ; pourtant, le prêtre oint n'est pas mentionné, car la comparaison précitée n'est pas applicable aux délits accomplis sciemment; comme ces derniers ne sont pas expiés par l'offrande seule du taureau, et ont encore besoin de l'expiation procurée par le grand pardon, de même, si le prêtre oint est en ce cas, son délit n'est pas expié avec ceux des autres cohanim (son cas ne ressemblant pas à celui des autres), il lui faut un pardon ou sacrifice spécial — [3].

1. Analogie entre תודה et התודה. 2. Toute la Guemara de ce § est déjà traduite, 1° tr. *Yôma*, VIII, 7 (t. V, p. 254), 2° tr. *Sanhédrin*, X, 1 (ci-dessus, p. 39), 3° tr. *Qiddouschin*, I, 10 (IX, p. 238). 3. Suit un passage traduit au tr. *Yôma*, VI, 2 (t. V, p. 232).

CHAPITRE II

1. La connaissance des impuretés est de deux sortes, qui se décomposent en quatre. Ainsi, un cohen devenu impur le sait, puis cette impureté échappe à sa pensée, mais il sait qu'il mange un objet sacré ; ou bien il ignore que l'aliment est consacré, mais il sait qu'il est dans un état impur, ou encore il ignorait l'un et l'autre en mangeant l'aliment sacré, ce dont il a eu connaissance ensuite ; il sera passible du sacrifice ascendant et descendant. Si devenu impur il le sait, puis cette impureté échappe à sa pensée, mais l'homme se souvient de la consécration de l'objet, ou si l'état de la sainteté lui échappe, mais il se souvient de l'impureté, ou s'il oublie l'un et l'autre, puis entre au Temple par inconscience, mais après être sorti il se rend compte du fait fautif, il doit un sacrifice proportionnel à ses moyens.

R. Jérémie observa ceci : il est évident que, pour la connaissance finale, elle devra être certaine, de façon que le délinquant sache être coupable au point d'avoir à offrir un sacrifice ; mais faut-il que la connaissance initiale soit la même, ou non ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit [1] : en présence de 2 sentiers, l'un impur et l'autre pur, le cohen s'engage dans l'un d'eux, puis entre au Temple, en sort, fait l'aspersion, la renouvelle, se purifie, ensuite chemine dans le second sentier, et rentre au Temple, il est coupable par impureté douteuse de l'une de ces 2 entrées. Or, a-t-il une connaissance certaine, qui entraîne la peine du sacrifice ? (Malgré le doute de chaque connaissance initiale, ce cohen est coupable; il s'agit donc du doute au commencement). Ceci ne prouve rien, dit Resch Lakisch, car on peut dire que la dite règle émane de R. Ismaël, d'après lequel [2] on est coupable, soit par ignorance de l'impureté, soit par ignorance du Temple (et de ce dernier fait, on est coupable même en cas de doute sur l'impureté). R. Aboun b. Ḥiya dit : l'on avait supposé, avant la déclaration de Resch Lakisch, qu'il s'agit selon lui (pour constater la culpabilité) de quelqu'un ayant eu la certitude d'avoir été impur, puis celle-ci lui ayant échappé de la pensée, il est entré au Temple; mais s'il y avait doute sur l'état de pureté ou d'impureté, suivi d'une ignorance sur la sainteté du Temple, et le délinquant y entre, il n'est pas coupable. Cependant, depuis l'assertion émise par Resch Lakisch, « que la dite règle émane de R. Ismaël, d'après lequel on est coupable, soit par ignorance de l'impureté, soit par ignorance du Temple », on a la preuve qu'en cas de doute sur l'état de pureté ou d'impureté, suivi d'une ignorance sur la sainteté du Temple, et le délinquant y entre, il est coupable. R. Yoḥanan dit que l'enseignement en question est admissible d'après tous, car l'ignorance douteuse

1. Tossefta au tr. *Toharoth*, ch. VI. 2. Ci-après, § 5.

équivaut ici à l'ignorance certaine pour le commencement. Il résulte de cet avis qu'en cas de certitude sur l'impureté, mais de doute sur l'obligation du sacrifice, c'est certes une connaissance initiale ; puisqu'en cas d'ignorance sur l'état de pureté ou d'impureté, il est admis que c'est une connaissance certaine ; à plus forte raison elle est telle lorsqu'on sait que l'impureté est certaine, sauf que l'on ignore si elle entraîne la pénalité du sacrifice. D'après Resch Lakisch (qui n'admet pas l'équivalence entre le doute et la certitude), si quelqu'un devenu impur en a conscience, seulement il doute sur le point de savoir si cette faute est passible d'un sacrifice à offrir, devra-t-il considérer comme un fait qui lui a échappé, l'oubli survenu ensuite de l'impureté, de sorte que celui qui entre en cet état au Temple serait coupable ? Il y a une règle conforme à l'un de ces sages (R. Yoḥanan), et une autre règle conforme à l'autre ; or, tous deux discutent sur le point suivant [1] : quelqu'un mange de la graisse équivalente à 5 olives en un état d'ignorance ; entre chacune de ces parties, il ne sait pas si la graisse mangée était interdite ou non, et à la fin il le sait pour le tout ; selon Resch Lakisch, la connaissance douteuse suffit à fixer le devoir d'offrir autant de sacrifices d'expiation ; selon R. Yoḥanan, une telle connaissance douteuse n'implique pas l'obligation du sacrifice. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Samuel : Resch Lakisch reconnaît que la connaissance douteuse d'un prêtre oint n'entraîne pas pour lui l'obligation du sacrifice d'expiation, car il est dit (Lévit. VII, 7) : *comme le sacrifice d'expiation et le sacrifice de péché* ; on déduit de cette juxtaposition de termes que celui qui est astreint à offrir le sacrifice *de péché* suspendu pour chaque doute sera aussi astreint à offrir autant de sacrifices *expiatoires* ; celui qui n'est pas astreint d'offrir le sacrifice de péché de doute (comme le prêtre oint) n'offrira pas non plus autant de fois les sacrifices expiatoires, mais un seul. Est-ce que Resch Lakisch n'est pas en contradiction avec lui-même, puisqu'il dit ailleurs que la connaissance douteuse entraîne autant de fois le devoir d'offrir des sacrifices expiatoires, tandis qu'ici il n'est pas de cet avis ? Ailleurs, le sacrifice de péché détermine l'obligation de l'offre pour chaque doute, tandis qu'ici (pour l'impureté à l'égard du Temple ou des saintetés) on ne peut pas invoquer la particularité du sacrifice offert pour péché suspendu. R. Yoḥanan paraît aussi se contredire : si quelqu'un mange de la graisse interdite (en un seul état d'ignorance) équivalant à 3 olives et offre le sacrifice expiatoire pour la valeur de 2 olives, puis reconnaît qu'il y avait la quantité de 3 olives ; selon R. Yoḥanan, il ne sera pas dû de sacrifice spécial pour cette 3ᵉ quantité, alors négligeable, et son expiation totale sera englobée dans la première qui était partielle ; Resch Lakisch ne l'admet pas. Comment donc se fait-il que, pour la consommation de graisse équivalant à 5 olives, R. Yoḥanan fasse tout dépendre de la connaissance finale, certaine ? Plus haut, R. Yoḥanan fait tout dépendre de la fin, parce qu'il s'agit d'un cas non passible de sacrifice (en raison de l'expiation déjà obtenue pour les connaissances partielles antérieures).

1. J., tr. *Horaïoth*, III, 2 (f. 47b).

R. Yohanan dit : en cas de doute d'une impureté survenue sur la voie publique [1], l'homme reste pur ; seulement, en principe, on ne l'autorise pas à user des puretés sans prendre un bain. Mais n'a-t-on pas enseigné [2] : Tout cas douteux, qui au point de vue de l'oblation reste pur, sera aussi considéré pur pour la dispense du sacrifice expiatoire ; mais lorsqu'en fait d'oblation on laisse l'objet suspendu (sans le manger, ni le brûler), si cela arrive en un cas passible du sacrifice d'expiation, on devra rejeter l'objet ; car, sous ce dernier rapport, il n'y a pas lieu de procéder à la suspension par doute, et l'objet sera ou tout à fait pur, ou tout impur (puis donc qu'en cas de doute sur l'impureté l'objet est déclaré tout à fait pur, s'il survient dans la rue, pourquoi R. Yohanan n'autorise-t-il pas celui qui est soumis au doute à user en principe des puretés ?) Dans l'enseignement précité, répond R. Zeira, il s'agit d'objets ne provenant pas du sacrifice même (mais de puretés relatives aux cendres d'aspersion, ou à l'eau consacrée) ; tandis que R. Yohanan n'autorise pas en principe l'impur douteux à user de la pureté touchant le sacrifice même. Toutefois, tous sont d'accord (en l'un et l'autre cas précités) qu'en cas de fait accompli, les puretés restent intactes en l'état. Est-ce que R. Yohanan ne se contredit pas ? Ailleurs (pour une impureté cachée, près de laquelle un Nazir a passé), il est d'avis qu'en cas de fait accompli l'homme contaminé par doute devient impur, tandis qu'ici il déclare qu'un tel reste pur ? Ailleurs, il s'agit du doute sur l'impureté dans un bien privé ; tandis qu'ici R. Yohanan parle d'un tel cas arrivant sur la voie publique. D'ailleurs, en supposant que l'un et l'autre enseignement traite d'un doute survenu sur la voie publique, il faut signaler la contradiction des divers avis de Resch Lakisch [3], aussi bien que de ceux de R. Yohanan. Or, il y a discussion entre eux sur le cas d'un Nazir devenu impur par un cadavre caché sous le sol [4] : selon Resch Lakisch, le Nazir ne sera pas tenu par ce doute de se faire raser pour renouveler sa période de pureté ; selon R. Yohanan, le Nazir y sera astreint (donc, la contradiction entre les avis divers de Resch Lakisch subsiste, même s'il s'agit partout de doute survenu sur la voie publique).

L'avis émis plus haut par R. Yohanan (au sujet de l'homme qui a suivi 2 sentiers dont l'un est impur) est basé sur l'assimilation d'une connaissance douteuse à une vraie, lors même que le premier doute porte sur le contact d'un reptile et le second sur le contact plus grave d'un mort, ou si l'on doute d'abord d'en avoir mangé avant la conversion au judaïsme et ensuite d'en avoir mangé après cette conversion, ou bien d'en avoir mangé avant l'adolescence (duo pilos), ou après cet état. — Si un individu sait être devenu impur par un mort, puis il l'est devenu par un

1. Cf. B., tr. *Aboda Zara*, fol. 36. 2. Tr. *Para*, XI, 2. 3. Il est d'avis ici qu'en cas de doute d'impureté il y a culpabilité, et ailleurs il annule le cas douteux. 4. V. tr. *Pesahim*, VII, 7.

reptile sans le savoir (ensuite, ayant oublié la première impureté, il va au Temple) ; certes l'impureté légère disparaît auprès de l'impureté grave, que l'on a connue d'abord (et le sacrifice est dû). Mais quelle est la règle lorsque ayant ignoré l'impureté survenue d'abord au contact d'un mort, l'homme devient impur par un reptile sans le savoir, puis ayant eu conscience de cette dernière impureté qui lui échappe, il entre au Temple, après quoi il apprend avoir été déjà impur par un mort? Dira-t-on qu'en raison de la connaissance initiale de l'impureté légère par reptile qui a échappé ensuite, le sacrifice est dû, ou en est-on dispensé en raison de ce que le fait grave de l'impureté par un mort a eu lieu en réalité d'abord, qu'il repousse l'impureté légère par reptile et sa connaissance, de sorte que celle-ci disparaît devant l'autre plus grave, et l'homme ne serait pas coupable? (question non résolue).

Si quelqu'un devenant impur par un mort le sait, puis l'est par un reptile sans le savoir, et entre au Temple oubliant l'impureté survenue par un mort, il est coupable ; s'il ne sait plus avoir été impur par un reptile (ce qu'il a su un moment), il est dispensé du sacrifice. Lorsqu'au moment d'aller se baigner pour se purifier d'une impureté grave (p. ex. du contact d'un mort), il lui survient en outre une impureté légère, celle-ci se trouvera du même coup supprimée, en ce sens que lorsqu'après ce bain il se rend au Temple, l'homme n'est pas coupable. S'il va au contraire au bain en raison d'une impureté légère, et qu'il lui survient avant d'entrer une impureté grave (qu'il ignore), cette dernière n'est pas annulée par le bain, en ce sens que lorsqu'après ce bain il se rend au Temple, l'homme est passible d'un sacrifice. On en tire les 2 conséquences suivantes : 1° Si, prenant un bain pour se purifier d'une impureté grave, il lui survient une autre impureté grave (qu'il ignore), le bain ne servira pas à effacer cette dernière (et l'homme entrant dans cet état au Temple serait coupable). 2° De même, lorsqu'en prenant un bain pour se purifier d'une impureté légère, il lui survient une autre impureté légère (qu'il ignore), le bain ne servira pas à effacer cette dernière. Lorsqu'avant de descendre au bain pour se purifier d'une impureté grave, il lui survient une impureté douteuse pour avoir passé sous une toiture composée de branchages [1], ou par les brèches des murs [2], est-ce considéré comme une impureté grave, ou non ? D'après l'avis de R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï, disant que tous les cas énumérés [3] constituent par la Loi une impureté au point de contaminer l'oblation, la dite impureté sera tenue pour grave ? Ou bien la considère-t-on comme légère, puisque pour elle le Nazir n'interrompt pas sa période de pureté en se rasant ? (question non résolue).

Lorsqu'un androgyne [4] voit, soit une tache blanchâtre (indice masculin),

1. S'il y a là un fragment de cadavre, et le Nazir ignore s'il a passé dessous, ou non. V. tr. *Nazir*, VII, 3 (t. IX, p. 166). 2. Doute analogue sur la présence d'une impureté. 3. Ibid. 4. Par sa constitution, il est soumis en cas de doute aux règles les plus sévères soit de l'homme, soit de la femme. V. tr. *Zabim*, II, 1.

soit rouge (de menstrues), puis entre dans cet état au Temple, il ne sera pas coupable (à cause de son état douteux) ; mais si le même individu voit à la fois les deux sortes de taches, et entre ainsi au Temple, il est coupable en raison du dilemme d'impureté ; d'après un autre enseignement, même en ce cas l'androgyne n'est pas coupable. Cet avis, dit R. Yoḥanan, doit émaner de R. Simon, car on a enseigné [1] : En présence de deux sentiers, l'un impur, et l'autre pur, le cohen s'engage dans l'un d'eux, puis entre au Temple, en sort, fait l'aspersion, la renouvelle, se purifie, ensuite chemine dans le second sentier, et rentre au Temple ; il est coupable par impureté douteuse pour l'une de ces deux entrées; R. Simon le déclare non coupable. Or, de ce que R. Simon déclare qu'aucun de ces cas n'entraîne de culpabilité, même en présence d'une impureté certaine, il admet aussi la dispense au cas précité de l'androgyne. On comprend la dispense pour ce dernier ; car, au sujet de sa tache blanchâtre (qui serait une impureté chez un homme) on considère l'androgyne comme femme, de même qu'on le considère comme homme pour sa tache rouge (signe d'impureté d'une femme) ; mais pourquoi R. Simon dispense-t-il le cohen qui a parcouru les deux sentiers, où il y a une certitude d'impureté ? On peut le justifier, répond R. Samuel b. Soussartaï, en disant que le cohen a oublié sa première marche (la seconde reste douteuse). De quelle hypothèse s'agit-il, demanda R. Yossé ? S'il n'a jamais su avoir parcouru le premier sentier jusqu'à son retour du second, c'est comme s'il avait parcouru un seul sentier impur, avec connaissance certaine, et il devrait être coupable ? Il faut donc supposer qu'après avoir suivi le premier il l'a su, et après avoir suivi le second il a oublié le premier ; il y a donc bien alors deux sentiers distincts (cette connaissance partielle suffit, pour le préopinant, à déclarer le cohen coupable ; R. Simon ne l'admet pas).

R. Yossé b. R. Aboun justifie l'avis de R. Simon (qui dit que l'androgyne n'est pas coupable au cas précité), en le déclarant conforme à R. Eliézer selon l'opinion de Ḥiskia ; comme R. Eliézer dit ailleurs [2] : pour établir la culpabilité d'un individu, il faut d'abord savoir s'il est devenu impur au contact d'un reptile, ou d'un mort ; de même R. Simon déclare que pour l'androgyne, il faudrait savoir affirmer si ce dernier est impur par la tache rouge, ou par la tache blanchâtre (vu le doute, il y a dispense). Toutefois, cette comparaison n'est pas fondée : quant au doute d'impureté pour avoir suivi 2 sentiers, la discussion porte sur le point de savoir si une connaissance douteuse partielle équivaut à l'entière (certaine) ; tandis que pour l'androgyne, dès que les 2 taches diverses sont simultanées, il y a une connaissance certaine d'impureté. R. Ḥisda demanda : si quelqu'un entre au Temple à l'état impur et s'imagine entrer dans un lieu de réunion (moins sacré), quelle est la règle ? (Tient-on compte de la connaissance que cet homme a de l'existence du Temple ou non ?) Quoi ! s'écria R. Yossé, un tel doute est-il possible ? Nous avons dit au

1. Tossefta au tr. *Toharoth,* ch. 6. Cf. ci-dessus, au commencement du §.
2. Ci-après, § 5.

contraire que la connaissance douteuse est comme certaine, et lorsqu'on connaît l'existence d'une impureté en ce monde, seulement l'on ignore si elle est passible d'un sacrifice (en cas de négligence), la connaissance est à plus forte raison réelle ; tandis qu'ici il y a culpabilité du fait d'ignorance, lorsque quelqu'un sachant bien être impur oublie la sainteté du Temple (qu'il a connue) et y entre ; de même ici (au cas de R. Ḥisda), l'homme sait qu'il y a un Temple, mais il oublie son impureté (qu'il a connue d'abord), et il y entre : il sera coupable. R. Yossé demanda : si quelqu'un mange de la sainteté qu'il connaît équivalent à une demi-olive, oublie son état d'impureté dont il se souvient ensuite, puis oubliant la sainteté il mange encore la valeur d'une demi-olive, connaissant son impureté, réunit-on les oublis successifs pour supposer que cet homme a mangé la valeur d'une olive pendant un oubli total, et il sera coupable, ou non ? (question non résolue).

2 (3). Peu importe que l'homme impur pénètre dans l'enceinte du Temple, ou dans l'annexe à l'enceinte, car les annexes à la ville de Jérusalem ou à l'enceinte du Temple sont érigées seulement par l'ordre du roi et du prophète, par l'oracle des Ourim We-Toumim et par le grand tribunal de 71 membres, en offrant deux gâteaux d'actions de grâce, accompagnés d'un chant ; après le cortège du tribunal, on portait les dits gâteaux, suivis par tout Israël. On mangeait l'un des pains que l'on portait à l'intérieur ; on brûlait l'autre au dehors. Dans tout emplacement annexe, pour lequel le cérémonial d'inauguration n'avait pas été ainsi suivi, on n'était pas coupable en y entrant à l'état impur [1].

3 (4). Si après être devenu impur dans l'enceinte du Temple, il oublie cet état d'impureté, mais se souvient de la sainteté du lieu, ou s'il oublie cette sainteté, mais se souvient de son impureté, ou si l'un et l'autre lui échappent, s'il fait une génuflexion, ou s'il n'y séjourne que le temps nécessaire à cet effet [2], s'il a suivi le long chemin pour quitter le Temple, il est coupable ; s'il a suivi la voie la plus courte, il n'est pas coupable. C'est là un précepte affirmatif à l'égard du Temple, qui n'entraîne pas l'obligation d'offrir le sacrifice du taureau [3].

R. Ḥiskia, ou R. Amé au nom de R. Éléazar, tire une déduction du double emploi de ces mots (successifs) : *Il a rendu impure la demeure de l'Éternel* (Nombres, XIX, 13, et ibid., 20), à savoir d'établir une différence entre celui qui rend impur par son séjour à l'intérieur, et celui qui le fait en restant au dehors. Le premier est celui qui y reste le temps d'une génuflexion ; le second est celui qui y entre seulement la tête et la majeure partie du corps. Si étant devenu impur à l'intérieur, il entre au sanctuaire réservé (sacro sanctum),

1. La Guemara sur ce § est déjà traduite tr. *Sanhédrin*, I, 3 (t. X, p. 237).
2. Mesure de temps déterminée par la récitation d'un certain verset. V. tr. *Yôma*, III, 3, et V, 2 (t. V, pp. 187 et 216). 3. V. tr. *Horaïoth*, II, 4 (3).

faut-il pour établir la culpabilité, qu'il soit resté au-dedans comme le premier ou avoir seulement pénétré comme le second? On peut résoudre cette question par ces mots (de notre Mischnâ) : S'il fait une génuflexion, ou s'il n'y séjourne que le temps nécessaire à cet effet (sans parler de pénétrer plus avant ou non); si donc ce séjour était considéré comme externe, pourquoi parler de « séjour pendant le temps d'une génuflexion »? Ne suffit-il pas d'avoir pénétré de la majeure partie du corps au très saint pour être coupable? Pourtant il est dit que le temps de la génuflexion sert de mesure; donc, celle-ci est exigible, même en pénétrant plus avant. Si le cohen devient impur à l'intérieur du Temple, et omet de sortir, ou pénètre plus avant, est-il passible de sacrifice pour le premier fait (l'impureté), ou pour la négligence qui a suivi? On ne saurait, répondit R. Yossé, l'appliquer au premier fait (qui n'est pas de la faute du cohen); il est donc coupable pour la suite, ou négligence commise ensuite.

On a dit ailleurs [1] : « On apportait au grand-prêtre (de la cellule des ustensiles) la pelle (la cuiller) et l'encensoir, etc. » Or, pour laquelle des deux actions (génuflexion ou séjour) est-il coupable? Est-ce pour avoir subi une impureté, ou pour n'être pas sorti aussitôt? Selon les compagnons, il l'est pour la première faute. Non, dit R. Yossé, puisque dès la révélation de l'impureté on lui dit de sortir; c'est donc là le point capital (entraînant la culpabilité en cas de retard). Une génuflexion dure autant de temps qu'il faut pour parcourir dix coudées.

Qu'entend-on par « le long chemin et le plus court »? Si le 1er a 20 coudées, le 2e 10 coudées, et l'homme a parcouru 5 coudées du 1er chemin; il ne faut pas croire qu'il soit coupable du fait de cette 1re marche, mais seulement en l'achevant par le parcours des 15 autres coudées. Selon R. Yossé, il n'est coupable que lorsque le plus long chemin dépasse le plus court de vingt coudées, et voici comment : Si le long a 30 c., le court 10, et l'homme a parcouru 5 c. du 1er chemin; il sera coupable en l'achevant par le parcours du reliquat de 25 c. (au lieu d'abréger par le chemin court).

Quelle est la durée d'une génuflexion? R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi dit : le temps qu'il faut pour saluer son prochain [2]. Aba bar Houna dit au nom de R. Yoḥanan : c'est le temps que met un disciple à saluer son maître, en lui disant : « Salut à toi mon maître ».

4. Quand pour le précepte relatif aux menstrues, la transgression comporte-t-elle un sacrifice? Si quelqu'un a des relations avec une femme pure, laquelle déclare (pendant le coït) être devenue impure lorsque l'homme se retire aussitôt d'elle [3], il est coupable, quia tam egressus ejus quam ingressus est ei voluptas.

Cahana dit [4] : On n'est pas tenu d'offrir le sacrifice de péché pour le doute

1. J., tr. Yôma, V, 1 (t. V, p. 216). 2. V. J., tr. Berakhoth, II, 1 (t. I, p. 30).
3. Sed consistet in loco isto, donec membrum desideat, et postea separaoit se.
4. Tr. *Horaïoth*, II, 5.

d'impureté au Temple, ou des saintetés, car on est seulement coupable de ce fait en cas de connaissance initiale et d'une autre finale, entre lesquelles il y a eu un oubli (or, en cas de doute, la 2e condition, ou savoir final, manque). R. Samuel b. Abdimé objecta devant R. Mena que le tribunal enseignant une règle erronée à ce sujet devrait aussi être astreint au sacrifice? (Pourquoi ne sont-ils pas coupables en ce cas, comme pour toute autre fausse doctrine?) Quoi! s'écria R. Mena, nous nous préoccupons du motif de dispense d'offre pour celui qui entre à l'état douteux d'impureté, et tu nous parles de ceux qui nous enseignent les règles. En somme pour quel motif y a-t-il dispense? On la déduit, répond R. Samuel b. R. Isaac, de l'analogie entre les mots *préceptes*, employés, soit pour le délit d'avoir mangé par erreur de la graisse interdite (Lévit., IV, 2), soit pour le sacrifice suspendu à cause du doute (ibid., 13); or, comme au premier cas il s'agit seulement d'un sacrifice fixe, il en sera de même au second cas (et comme en cas d'impureté à l'égard du Temple le sacrifice sera proportionné aux moyens, on est dispensé en cas de doute).

5. R. Eliézer dit que pour la mention de la contagion d'impureté par un ver rampant, il est dit (Lévit., V, 2) : *s'il n'y pense plus;* donc seulement en cas d'oubli que c'était un ver rampant, on est coupable, non pour l'oubli de se trouver dans le Temple. R. Akiba dit : de l'expression « il a oublié qu'il est impur » (ibid.) on conclut à la culpabilité pour l'oubli de l'impureté, non pour l'oubli de la sainteté du Temple. Selon R. Ismaël au contraire, du double emploi de l'expression « il oublie » on conclut à la culpabilité pour chaque oubli, celui de l'impureté et celui de la sainteté du Temple.

Selon Ḥiskia, il y a discussion entre R. Éliezer et R. Akiba (sur le point de savoir s'il faut connaître la cause de l'impureté, ou non) ; selon R. Yoḥanan, ils ne discutent pas et diffèrent seulement d'avis sur l'interprétation des versets. En effet, selon une déduction tirée du texte (précité), en cas d'oubli de l'impureté on est coupable, non pour l'oubli de se trouver au Temple (à l'état impur) ; d'après l'autre déduction, on est coupable en cas d'oubli que c'était un ver rampant, non pour l'oubli de se trouver au Temple. Est-ce que R. Eliézer ne se contredit pas? Il dit ailleurs [1] que si quelqu'un a mangé l'un des 2 objets interdits, même sans savoir lequel, il est coupable, tandis qu'ici il exige la connaissance de l'impureté? Non, car au 2e verset invoqué, le terme « il est impur » implique la connaissance de l'impureté, tandis qu'au premier verset il y a les mots « il a péché », d'une façon quelconque (et il est coupable). De même, est-ce que R. Josué ne se contredit pas? Il dit d'une part qu'il n'est pas nécessaire de connaître l'impureté pour être coupable, et d'autre part il exige de savoir en quoi consiste la faute? C'est que, dit R.

1. Tr. *Krithoth*, IV, 2.

Hinena, pour l'impureté il y a l'expression *par elle* (c qui implique la connaissance de celle-ci). Que réplique R. Eliézer à cette déduction tirée en faveur de l'avis de R. Josué? La dite expression, répond R. Eliézer, a pour but de dispenser celui qui, en s'occupant d'un devoir religieux (ou objet permis), est entraîné par erreur à commettre une faute.

CHAPITRE III

1. Les serments sont de deux sortes, qui se composent de quatre. Ainsi, « je jure de manger, ou : de ne pas manger, » ou bien « je jure avoir mangé, ou : n'avoir pas mangé ». Celui qui dit « je jure que je ne mangerai pas », et a mangé si peu que ce soit, est passible de la pénalité. Tel est l'avis de R. Akiba. Mais, lui fut-il objecté, où trouvons-nous dit qu'une consommation interdite minime entraîne une condamnation, de façon qu'ici l'auteur du faux serment soit coupable pour si peu? C'est vrai, répliqua R. Akiba; mais nous ne trouvons pas davantage que quelqu'un, pour avoir parlé à tort, soit tenu d'offrir un sacrifice, et pourtant cela arrive. Celui qui dit : « je jure que je ne mangerai pas, » et il a mangé et bu, n'est qu'une fois coupable. Celui qui dit : « je jure de ne manger ni boire », puis il mange et boit, est deux fois coupable [1].

On conçoit le serment disant : « je jure de manger », ou « de ne pas manger » ; mais comment expliquer le serment d' « avoir mangé », ou « n'avoir pas mangé » ? S'il sait avoir mangé, et jure le contraire, il fait un faux serment ? Si ayant mangé il suppose, par oubli, avoir bien juré ainsi, ou s'il jure la négative, convaincu qu'il en est ainsi, R. Aba b. R. Juda ne dit-il pas au nom de Rab, que la méprise consiste à n'avoir pas su être obligé d'offrir le sacrifice, et l'acte volontaire est de l'avoir su, mais que pour le serment lui-même il est permis d'avoir supposé l'ignorance de l'interdit du faux serment? Il doit s'agir du cas où il y a eu sciemment un faux serment, mais ignorance de l'obligation du sacrifice. Mais R. Abahou n'a-t-il pas dit de même au nom de R. Yohanan [2] : Si l'on a mangé sciemment de la graisse interdite, mais l'on ignorait la prescription du sacrifice dû pour ce cas (pour racheter ce péché), lorsque ensuite le pécheur est averti de l'interdit, il devient passible de la peine des coups et de celle du sacrifice ? (Y a-t-il de même ici double pénalité pour le délit volontaire de faux serment et pour l'ignorance du sacrifice dû ?) Cette hypothèse est inadmissible, puisque R. Ila dit au nom de R. Eléazar [3], sur ce que R. Akiba, à l'opposé de R. Ismaël, impose même le devoir du sacrifice pour un faux serment rétroactif : R. Ismaël réplique à R. Akiba que l'on ne trouve guère de cas auquel, sciemment, on soit passible

1. Il y a eu double serment. 2. Voir J., tr. *Troumôth*, VII, 1 (t. III, p. 73) ; tr. *Kethouboth*, III, 1; tr. *Baba Qamma*, VII, 2 et 4. 3. Ci-après, § 5.

des coups pour faux serment, en même temps que l'on est passible de sacrifice pour ignorance dans l'assertion ; or (si l'on admet l'avis de R. Yohanan), pourquoi R. Akiba ne réplique-t-il pas qu'on trouve effectivement un cas auquel la transgression volontaire soit passible des coups de lanière pour avoir mangé de la graisse interdite en même temps que le sacrifice est dû pour ignorance de cette pénalité ? Il faut donc admettre que le sacrifice est seulement dû pour faux serment rétroactif d'énonciation au cas suivant : quelqu'un convaincu d'avoir mangé tel objet le jure, tandis qu'en réalité il a mangé autre chose. Mais alors ne peut-on pas dire que, dans la pensée du délinquant, ce n'est pas là un faux serment (il était basé sur une conviction vraie, et en ce cas il n'est pas dû de sacrifice selon R. Juda) ? C'est différent : plus haut, le sacrifice n'est pas dû dans l'hypothèse que le délinquant ignore le faux serment, tandis qu'ici il sait bien qu'un tel serment est interdit, seulement l'erreur consiste dans la confusion entre 2 objets.

A quel cas se réfère la discussion entre R. Akiba et les autres docteurs de la Mischnâ ? Pour celui qui dit : « je jure manger » selon la mesure légale (la valeur d'une olive), R. Akiba l'admet aussi ; pour celui qui « jure ne rien goûter, » les autres docteurs reconnaissent aussi qu'il s'agit même d'une parcelle infime. La discussion ne porte que sur le point de savoir si un manger infime compte ou non [1]. Il y a encore une autre distinction entre l'avis de R. Akiba et celui des autres docteurs, au cas où quelqu'un jure manger cette miche de pain, et il la mange sauf une parcelle : d'après R. Akiba, un tel homme est coupable de faux serment (car la consommation est inachevée) ; d'après les autres docteurs, cet homme n'est pas coupable (ce manger compte). De même, s'il jure ne pas la manger, et il la mange sauf une parcelle ; d'après R. Akiba, l'homme n'est pas coupable ; d'après les autres sages, il l'est. Il en est de même de tout serment d'assertion, qu'il fait dépendre de la dite consommation. Ainsi, s'il dit : « je jure que ma femme pourra jouir de moi à condition que je mange ce pain, » et il le mange sauf une parcelle : d'après R. Akiba, ce manger est inachevé, et la femme sera interdite à son mari ; d'après les autres docteurs, elle ne l'est pas (ce manger suffit). De même, s'il jure à l'inverse que sa femme pourra jouir de lui à condition qu'il ne mange pas ce pain, et il le mange moins une parcelle : selon R. Akiba, ce manger ne compte pas, et la femme reste permise à son mari ; d'après les autres docteurs, ce manger suffit à rendre la femme interdite. Il en est de même aussi pour l'engagement de ses biens. S'il dit : « je jure consacrer mes biens jusqu'à ce que je mange ce pain, » et il le mange moins une parcelle : d'après R. Akiba, les biens sont alors interdits ; d'après les autres docteurs, ils restent permis. S'il jure à l'inverse vouloir consacrer ses biens « s'il ne mange pas ce bien, » et il le mange sauf une parcelle : d'après R. Akiba,

1. Suit une phrase, reproduite ici par erreur du § 2, dit le commentaire *Pné-Mosché*, qui conseille de l'effacer d'ici.

les biens restent d'un usage permis ; d'après les autres docteurs, ils sont interdits.

Comment R. Akiba a-t-il pu répliquer dans notre Mischnâ : « nous ne trouvons pas que quelqu'un, pour avoir parlé à tort, soit tenu d'offrir un sacrifice? » Ne dit-il pas [1] que le blasphémateur (criminel par la parole) est passible du sacrifice? Les compagnons répondent au nom de Resch Lakish que R. Akiba a répliqué dans le sens de son préopinant (les autres docteurs) : Puisque, d'après toi, blasphémer n'est pas une action et n'est pas passible d'un sacrifice, « on ne trouve pas que quelqu'un pour avoir parlé à tort, soit tenu d'offrir un sacrifice, et pourtant cela arrive. » R. Aba de Carthagène demanda si Resch Lakish ne se contredit pas lui-même : pourquoi dit-il ailleurs [2], d'après l'avis de R. Akiba, que le blasphème ne constitue pas un acte, tandis qu'ici il dit que R. Akiba admet l'avis du préopinant, et qu'il considère donc le blasphème comme un acte ? R. Ila répond au nom de Resch Lakisch qu'il y a 2 manières de rapporter l'opinion de R. Akiba : d'après l'une, celui-ci est d'avis que le blasphème n'est pas un acte ; d'après l'autre, il serait d'avis que c'est un acte — [3].

2 (3). S'il jure de ne pas manger, et il mange un pain de froment, un d'orge et un d'épeautre, il n'est qu'une fois coupable. Mais s'il précise par serment de ne vouloir manger ni pain de froment, ni d'orge, ni d'épeautre, puis il les mange, il est coupable autant de fois (3 fois).

3. De même, s'il jure de ne pas boire, puis il boit plusieurs liquides, il n'est qu'une fois coupable. Mais s'il jure ne vouloir boire ni vin, ni huile, ni miel, puis il boit de tout, il est 3 fois coupable.

S'il a juré ne pas vouloir manger de pain, eût-il même enveloppé ce pain dans des feuilles de jonc, ou de vigne, il est coupable une fois, d'avoir mangé du pain ; mais s'il jure ne vouloir manger ni pain, ni grains, ni peaux de raisins[4], et qu'il mange le pain entouré de ces derniers objets, il est deux fois coupable ; si de plus ce consommateur est un Nazir, il sera trois fois coupable. Celui qui, malgré son serment, mange de la charogne est coupable (§ 4) ; c'est dit, R. Yoḥanan, lorsque le serment d'interdit englobait aussi bien le pur que l'impur ; mais celui qui a spécifié l'abstention de l'interdit par serment a fait un serment inutile [5], n'incombant pas par ses conséquences à l'interdit (et le délinquant n'est pas coupable). Selon Resch Lakisch, même lorsque le serment d'interdit généralise les objets à manger, le serment n'a pas d'effet sur l'interdit.

4. Lorsque quelqu'un ayant juré de ne pas manger consomme des mets qui ne valent rien, ou s'il boit un liquide qui n'est pas potable, il

1. Tr. *Krithoth*, I, 2. 2. Tr. *Sanhédrin*, VII, 9 fin. 3. Le texte qui suit (ou § 2 dans des éditions), est traduit tr. *Yôma*, VIII, 3 (t. V, p. 250). 4 Cf. tr. *Nazir*, VI, 2. 5. Même traité, I, 2.

n'est pas condamnable. Si quelqu'un jure ne pas vouloir manger, puis il mange de la chair d'animaux défendus, ou de bêtes déchirées, des reptiles ou des vermisseaux, il devra un sacrifice pour infraction au serment prêté. R. Simon le déclare non coupable pour le serment (en raison de son inapplication à des objets interdits). S'il dit : « Je fais vœu que ma femme ne puisse jouir de moi si je mange aujourd'hui », puis il mange des chairs interdites, des reptiles et vermisseaux, sa femme lui sera interdite.

Comment se fait-il qu'ici R. Simon [1] ne déclare pas coupable celui qui a juré faux? Il est conforme en cela à son opinion exprimée ailleurs, car il est dit [2] : « Combien faut-il avoir mangé de produits de la terre non rédimés pour être condamné à la peine des coups? Selon R. Simon, celui qui en mange même la partie la plus minime est condamné ; les autres docteurs assignent pour mesure l'équivalent d'une olive. Mais, leur dit R. Simon, ne reconnaissez-vous pas que celui qui mange une fourmi, si petite qu'elle soit, est coupable? Oui, dirent-ils, parce qu'elle est ainsi créée. Un grain de blé, répliqua-t-il, est ainsi créé (et sa mesure suffit [3]). » D'après l'avis de R. Yoḥanan (qui fait dépendre la culpabilité pour faux serment de la question de savoir si le serment englobait également des objets permis et des interdits), pourquoi ici R. Simon [4] ne déclare-t-il pas coupable celui qui a juré faux? R. Zeira répond que R. Simon se conforme ici à sa propre opinion (de ne pas admettre ces jonctions dans la prestation de serment) ; car on a enseigné en son nom : de l'expression (Lévit. XVI, 29) *Vous mortifierez vos personnes*, on déduit que la privation consistera à se passer de ce qui d'ordinaire est permis à la consommation, non de ce qui est déjà interdit à d'autres titres que le jeûne.

R. Aba b. Mamal demanda : d'après R. Yoḥanan, qui attribue aux docteurs l'opinion de déclarer coupable l'auteur du serment en cas d'englobement d'interdits divers, auquel cas le serment est alors applicable, on devrait [5] compter comme cas de culpabilité le serment énonçant de ne pas manger, après quoi le même individu a mangé (interdit venant s'ajouter aux quatre autres)? R. Zeira répond : durant toute la vie de R. Aba b. Mamal, nous n'avions pas trouvé de réponse sur cette question ; mais depuis son décès, nous avons trouvé la réponse. Or, en quel cas l'hypothèse de la jonction des 5 interdits a-t-elle lieu? S'agit-il du cas où l'homme jure ne vouloir manger de chair en aucun jour de l'année y compris celui de la Pâque (où l'on est tenu de manger de l'agneau pascal), ou bien s'il jure ne pas vouloir manger pendant

1. La question est posée d'après l'avis de Resch Lakisch, qui a dit (fin du § 3) que le serment n'a pas d'effet sur l'interdit, comme l'observe le commentaire. 2. Tr. *Maccoth*, III, 2. 3. Selon lui donc, le serment n'est pas applicable à ce cas. 4. Cf. Frankel, *Mabo Yerouschalmi*, f. 134a. 5. Dans la Mischnâ (tr. *Krithoth*, III, 4) où il est question de pluralité des causes d'interdit qui se trouvent jointes.

les dix jours suivants, et le jeûne du grand pardon fait partie de cette période? N'est-ce pas faire coïncider le serment avec les interdits (ce qui est inapplicable)? Donc, dit R. Yossé, de ce que l'on a dit qu'en un tel cas de généralisation le serment n'a pas d'effet, il ne l'est pas non plus s'il doit englober un objet déjà défendu ; ainsi, lorsqu'en présence de morceaux de chair de la grandeur d'une olive, provenant d'un animal égorgé (purs), et dont l'un est d'une charogne, on jure vouloir les manger tous, comme le serment est inapplicable au morceau interdit [1], il l'est aussi à tout le reste (et devient nul). R. Aboun b. Ḥiya demanda : pourquoi ne pas supposer qu'il jure s'interdire de manger d'un animal égorgé par un tel? (Est-ce qu'en ce cas le serment n'est pas effectif?) Il y a toujours parmi les interdits la graisse (cause d'inapplication du serment). Ne peut-on pas supposer le même serment de manger d'un cerf égorgé par autrui (auquel cas il n'y a pas d'interdit de graisse)? Il y a toujours l'interdit du nerf sciatique. Ne peut-on pas supposer le serment pour des oiseaux (ce qui exclue l'interdit du nerf sciatique)? Il y a toujours l'interdit du sang. R. Hinena demanda : pourquoi ne pas supposer le cas où il jure s'interdire de manger du bien d'un tel, vaguement (sans parler d'égorgement, de sorte qu'il n'y ait pas d'avance un motif d'interdit)? Le dit enseignement ne suppose pas le serment d'interdit généralisateur, pour se conformer même à l'avis de R. Simon, qui n'admet pas cette généralisation. Mais alors, d'après lui, pourquoi parler du jeûne du grand pardon? N'a-t-il pas dit qu'il n'admet pas ce dernier interdit combiné avec un autre, en raison des mots « vous mortifierez vos corps »; vous les priverez de ce qui est permis, non de l'interdit? Le motif de cette restriction est que l'on y énumère seulement des cas passibles d'un sacrifice fixe, non le serment d'énonciation, passible d'un sacrifice mobile[2]. Cependant, fut-il objecté, on énumère les cas d'impureté au Temple ou des saintetés, dont l'infraction est passible d'un sacrifice mobile? C'est vrai ; mais on énumère seulement des sujets dont l'infraction volontaire entraîne la peine du retranchement, ce qui n'a pas lieu pour les sacrifices. Pourtant, on y énumère le délit de prévarication, qui n'entraîne pas le retranchement? Oui ; mais on énumère seulement des sujets qui, une fois interdits, ne sauraient plus devenir permis, tandis que pour les serments il arrive qu'après leur interdiction on en est parfois délié (par l'intervention d'un homme compétent).

La fin de l'enseignement précité (que le transport par la bouche, le jour du sabbat, est un acte coupable) prouve que l'on ne reporte pas sur la solennité du grand pardon les interdits graves défendus le sabbat (tels que le transport). Cependant, l'avis que si un individu transgresse tous ces interdits en un seul état d'ignorance il soit coupable pour chaque délit, se réfère seulement aux jours de sabbat, non aux fêtes, ni au jeûne du grand pardon, et tous les délits ainsi accomplis en ce dernier jour n'entraînent qu'une culpabilité; mais, pour chaque travail accompli isolément en ce dernier jour, on est autant de fois coupable. D'après l'avis de R. Yoḥanan (disant plus haut qu'un serment es

1. Cf. ci-après, V, 3 fin. 2. Proportionnel aux moyens du délinquant.

applicable même aux interdits, s'ils en englobent plusieurs), celui qui jure ne jamais vouloir manger d'azyme ne pourra pas même en manger le soir de Pâques (où ce manger est obligatoire); mais s'il jure ne pas vouloir manger de l'azyme le soir de Pâques, il fait un faux serment d'énonciation (ne pouvant pas exprimer une annulation de devoir), passible des coups de lanière, et de plus il devra manger de l'azyme en ce soir. De même, s'il s'interdit par serment de jamais s'asseoir à l'ombre, il ne pourra pas non plus s'asseoir sous la *Soucca* à la fête des Tentes (où c'est obligatoire); mais s'il jure ne pas vouloir s'asseoir à l'ombre de la Soucca, il fait un faux serment d'énonciation (contredit par l'obligation religieuse), passible des coups de lanière, et de plus il devra s'y asseoir. En réalité, l'avis de la Mischnâ (de déclarer coupable celui qui jure ne pas vouloir manger, et mange pourtant des mets défendus, par application du serment à plusieurs interdits réunis) ne se réfère pas seulement à celui qui fait un serment vague, mais encore à celui qui s'interdit de manger d'un animal égorgé par un tel ; de même, cet avis ne se réfère pas seulement à celui qui généralise les interdits, mais encore à celui qui, en généralisant, signale chaque détail ; de même aussi, il ne s'agit pas seulement de serment relatif à l'avenir, mais encore du passé ; de même encore (étant admis l'application du serment, en raison de la généralisation), la Mischnâ n'est pas seulement justifiable selon les docteurs, mais aussi selon R. Akiba ; finalement, le serment n'est pas seulement applicable si la généralité comporte des charognes ou des bêtes déchirées, mais même de la terre, ou des objets non comestibles.

5. Il importe peu que le serment se réfère à des objets concernant celui qui l'énonce, ou concernant autrui, qu'ils soient réels ou non. Ainsi, il dit : « je jure de donner à un tel, ou de ne pas lui donner, » ou : « je jure lui avoir donné, ou ne pas lui avoir donné, » ou : « que je dormirai, ou que je ne dormirai pas, » ou « que j'ai dormi, ou que je n'ai pas dormi, » ou « que je jetterai un caillou à la mer, ou que je ne le jetterai pas » ou « que je l'ai jeté, ou que je ne l'ai pas jeté. » Selon R. Ismaël, on n'est coupable que pour un faux serment relatif à l'avenir, car il est dit (ibid. IV): *de faire le mal ou le bien* (futur). S'il en est ainsi, observa R. Akiba, il devrait s'agir seulement des serments ayant en vue le mal ou le bien ; mais quelle sera la règle pour ceux qui n'ont pas en vue le mal ou le bien? On le sait, répondit R. Ismaël par extension des termes bibliques. Si tu admets une telle extension, répliqua R. Akiba, on peut aussi l'admettre pour tout.

« Il jure p. ex. avoir remis à un tel », cherchant un motif pour amener le prochain à reconnaître la réception. R. Aba dit au nom de Samuel : si quelqu'un jure qu'un tel ou tel a donné un Maneh, et il se trouve qu'il ne l'a pas donné,[1] comme on ne peut pas jurer pour l'avenir (qu'il sera donné), on

1. Cf. ci-après, §§ 7 et 10.

ne peut pas non plus jurer pour le passé (et ce faux serment d'énonciation n'entraîne pas de pénalité). Mais, objecta R. Yossé, bien qu'un tel serment en vue de l'avenir soit inadmissible à l'égard des phylactères, on admet plus loin [1] qu'un tel serment relatif au passé, « de ne pas les avoir mis », est un acte coupable ? Il faut admettre une distinction, fut-il répondu, à l'égard des phylactères pour une autre raison, on exclut le serment d'enfreindre ce précepte à l'avenir ; car, de l'expression (ibid.) « pour faire le mal ou le bien », il résulte que le serment devra se référer à des objets loisibles, que le *mal* ou le *bien* soient permis, non s'il s'agit d'un interdit que l'on jure d'enfreindre, ou d'un précepte religieux que l'on jure de ne pas accomplir [2]. — Il est dit (ibid. 4) : *de tout ce qu'énonce l'homme*, à l'exclusion de l'enfant (qui échappe à la pénalité) ; *par serment* excepté le cas de la contrainte [3] ; *si le fait lui échappe*, à l'exclusion de la transgression volontaire ; et de la même expression on conclut à l'ignorance du serment. On ne saurait l'attribuer à l'objet sur lequel on a juré ; car, après le terme *serment*, vient la phrase « s'il lui échappe » ; donc pour l'oubli du serment on est condamnable, non pour le sujet auquel se réfère ce serment. Ne peut-on admettre la culpabilité aussi bien pour ce dernier sujet que pour le premier, de même que l'on admet l'adjonction de l'ignorance de l'impureté à l'ignorance de la gravité de l'impureté au Temple, de sorte qu'il soit 2 fois coupable selon l'avis de R. Ismaël qui établit cette double culpabilité ? Là, c'est différent : pour chacune de ces dernières ignorances, il y a (séparément) l'expression *il lui a échappé*, et chacune vise une pénalité ; tandis qu'ici (pour le serment) elle n'est qu'une fois exprimée, et il ne peut y avoir qu'une culpabilité. Est-ce à dire que si quelqu'un jure vouloir faire du mal à autrui, il soit coupable ? Non, car il est dit « de faire le bien ou le mal [4]» : comme il est loisible de faire du bien, le mal devra être aussi loisible, excepté celui qui jure de faire du mal à autrui ; il ne sera pas coupable (le serment n'aura pas eu de prise), comme si un individu jure de ne rien donner à manger à son prochain, et le voyant tomber d'inanition il est bien contraint de lui donner.

« R. Ismaël ne condamne que le faux serment relatif à l'avenir. » Il interprète [5] ce verset (ibid.) : *Si une personne jure par l'énoncé des lèvres*, c'est là une généralité; *pour faire le mal ou le bien*, allusion aux détails. Or, en cas de généralité et détail, la première ne comprend d'ordinaire que ce qui est visé par le détail, et pourtant ici le détail a cela de spécial qu'il vise seulement la mauvaise action ou le bienfait ? Voici donc comment il faut tourner cette difficulté d'interprétation : *faire le mal ou le bien* est un détail, et l'expression suivante, « tout ce qu'il énonce », vise la généralité. Mais alors il y a encore un détail suivi d'une généralité, qui comprenant l'un et l'autre devrait par extension englober des objets passés ? Voici en effet comment on explique ce verset : *Si une personne jure par l'énoncé*, c'est la règle générale ;

1. A la fin du § 10. 2. V. tr. *Nedarim*, II, 2. 3. S'il y a erreur de supposition, le serment est comme forcé. 4. V. Siffra sur Lévitique, ch. IX. 5. Ci-après, VI, 7 (fol. 37b).

de faire le bien ou le mal, c'est un détail ; *tout ce qu'il énonce* est encore une généralité [1] ; or, en présence d'une généralité suivie d'un détail et corroborée par une généralité, on ne juge que d'après le détail (sans y englober rien de plus). Pourtant, répliqua R. Akiba, le détail spécifie qu'il s'agit seulement de sujets pouvant causer un mal ou un bien ; mais d'où le sait-on pour ce qui ne cause ni mal, ni bien ? On le sait, répliqua R. Ismaël, par extension des termes bibliques. Mais, reprit R. Akiba, si ce texte admet une extension, pourquoi n'admet-il pas d'autre extension (telle que celle du serment d'avenir)? C'est impossible, car R. Ila dit au nom de R. Éléazar [2] (sur ce que R. Akiba, à l'opposé de R. Ismaël, impose même le devoir du sacrifice pour un faux serment rétroactif) : R. Ismaël répliqua à R. Akiba que l'on ne trouve guère de cas auquel, sciemment, on soit passible des coups pour faux serment, en même temps que l'on est passible de sacrifice pour ignorance dans l'assertion; or (si l'on admet l'avis de R. Yohanan), pourquoi R. Akiba ne réplique-t-il pas qu'on trouve en effet un cas auquel la transgression volontaire est passible des coups de lanière pour avoir mangé de la graisse interdite, en même temps que le sacrifice est dû pour ignorance de cette pénalité ? A quoi bon, répondit R. Akiba, parler d'objets qui ne comportent ni bien, ni mal ; ils sont déjà inscrits implicitement (par extension, et le texte invoqué englobera de même le serment rétroactif). Non, dit R. Ismaël : on admet, il est vrai, l'extension de ce qui ne comporte ni bien ni mal, bien que ce ne soit pas écrit, mais analogue au *bien ou mal* (futur), non quant au passé.

6. Celui qui a juré de transgresser un précepte religieux et ne l'a pas fait n'est pas condamnable, pas plus que celui qui a juré d'accomplir un tel précepte et ne l'a pas fait. En réalité, il devrait être condamné, selon l'avis de R. Juda b. Bethera, qui dit : si l'on est condamnable pour l'énonciation de serments au sujet d'actions volontaires, non obligatoires par la Loi promulguée au mont Sinaï, à plus forte raison doit-on être coupable pour des serments relatifs à des préceptes religieux promulgués sur le mont Sinaï ! Ceci ne prouve rien, fut-il répliqué, car pour le serment relatif à des actes volontaires, la négation égale l'affirmation ; tandis qu'à l'égard d'un serment concernant un précepte religieux, la négation diffère de l'affirmation [car si quelqu'un jure de transgresser un tel précepte et ne le fait pas, il est absous].

R. Mané dit qu'il faut lire dans la Mischnâ (selon notre texte) : « il devra être condamné, dit R. Juda b. Bethera ». Est-ce à dire que cet avis (de culpabilité) s'applique aussi aux interdits ? Or, certes celui qui jure vouloir manger de la charogne et ne le fait pas n'est pas coupable; mais si le serment de ne pas vouloir manger de cette même chair, fait par celui qui en mange ensuite, est condamnable, on peut objecter ceci (selon les termes du préopinant

1. V. p. ex. tr. *Sôta*, IX, 5; *Nazir*, I, 2. 2. Ci-dessus, § 1.

de la Mischnâ) : « Pour le serment relatif à des actes volontaires, la négation égale l'affirmation, tandis qu'à l'égard d'un serment concernant un précepte religieux, la négation diffère de l'affirmation » (donc, R. Juda b. Bet. admet aussi que le serment relatif à des interdits est nul, et l'auteur est absous). D'où connaît-on en principe la défense du serment relatif à des actes libres pour l'avenir ? R. Yossé b. R. Aboun répond qu'on le sait de ce qu'il est dit (Nombres, XXX, 3) : *Il ne profanera pas sa parole* (au futur) ; à l'avenir, il ne laissera pas sa parole profanée.

7. Quelqu'un dit : « je jure de ne pas manger ce pain, je jure de ne pas le manger » (plusieurs fois), puis il le mange, il n'est qu'une fois coupable. C'est là le serment énoncé par mégarde ; pour l'avoir exprimé volontairement, on est passible de la peine des coups, et pour l'émission involontaire on est passible d'un sacrifice proportionnel ; tandis que pour le serment vain, on est passible de la pénalité des coups s'il est volontaire, mais s'il est involontaire on est absous.

Si quelqu'un jure vouloir manger ce pain en ce jour, et laissant passer ce our il ne mange le pain qu'au lendemain, R. Yohanan et Resch Lakisch le déclarent absous. Le motif de l'un de ces deux n'est pas celui de l'autre. R. Yohanan le déclare absous [1], car vu le doute durant toute la journée, on ne peut pas adresser au délinquant un avertissement effectif. Resch Lakisch a pour motif qu'il s'agit d'une défense ne comportant pas d'acte. Enfin, il y a encore une différence entre eux au cas où le délinquant a brûlé le pain, ou l'a jeté à la mer : d'après le premier, celui-ci reste absous, parce que même l'acte en question ne comporte pas un avertissement (ce n'est pas le délit) ; d'après le second, un acte contraire à la défense a eu lieu (et il y a culpabilité). R. Pinhas demanda : puisqu'en cas de double affirmation on n'est qu'une fois coupable, lorsque par son état maladif, ἀσθενής, le délinquant n'a pas pu tenir son serment de manger, fait pour l'avenir, est-il aussi absous pour le serment négatif (de ne pas manger) ? Certes, fut-il répondu, il faut qu'il y ait possibilité égale au futur comme au passé (sous peine d'inapplication du serment). R. Yossé demanda : si en présence de plusieurs pains on jure plusieurs fois de ne pas vouloir en manger, et pourtant on les mange, est-on coupable pour chaque manger ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit (ici [2]) : « Si quelqu'un jure ne pas vouloir manger ce pain, et ne pas vouloir *le* manger (plusieurs fois), puis il le mange, il n'est qu'une fois coupable » ; en raison de la détermination spéciale *ce*, le premier serment est seul applicable, non d'autre ; mais sans le déterminatif, on serait coupable pour chaque énoncé — [3].

8. On appelle serment vain, celui par lequel on affirme qu'une chose

1. Cf. J., tr. *Yebamoth*, XI, 8. 2. Cf. ci-après, § 10, et IV, 2. 3. Suit un passage traduit au tr. *Nedarim*, II, 3 (t. VIII, p. 172).

est différente de l'état où elle est connue à l'homme, disant p. ex. qu'une colonne de pierre est d'or, ou d'un homme que c'est une femme, ou d'une femme que c'est un homme; ou bien d'affirmer par serment un fait impossible, p. ex. jurer d'avoir vu un chameau voler en l'air, ou de ne pas avoir vu un serpent gros comme la poutre d'un pressoir. Si quelqu'un dit à des témoins : « Venez témoigner pour moi », et ils répondent : « Nous jurons ne pas vouloir témoigner pour toi » (ce qui est défendu, Lévitique, V, 1), ou si l'on jure de transgresser un précepte religieux, comme de ne pas dresser de tabernacle pour le jour de cette fête, ou de ne pas prendre une branche de palmier en ce jour, ou de ne pas porter les phylactères en faisant la prière : c'est là un serment vain, pour l'énonciation volontaire duquel on est passible de la pénalité des coups, et en cas d'émission involontaire, on est absous [1].

9. Celui qui dit : « je jure que je mangerai ce pain », et « je jure que je ne le mangerai pas », a énoncé d'abord un serment par mégarde, puis un serment vain; aussi, en le mangeant, il transgresse le serment vain, et en ne le mangeant pas il transgresse le serment émis par mégarde.

[2]. Si quelqu'un a juré qu'il mangera ce pain, puis qu'il ne le mangera pas, énonçant d'abord un serment par mégarde, puis un serment vain, on agit envers lui comme suit : on lui dira de manger, car mieux vaut d'enfreindre seulement un serment vain que d'enfreindre aussi le serment énoncé par mégarde. Lorsqu'à l'inverse on a juré ne pas vouloir manger ce pain, puis qu'on le mangera, énonçant d'abord un serment par mégarde, puis un serment vain, on agira ainsi : on lui dira de ne pas manger, par le même motif qu'il vaut mieux enfreindre seulement le serment vain que les 2 autres réunis. Si quelqu'un jure vouloir manger ce pain en ce jour, puis il jure ne pas vouloir manger le tout en ce jour, et ensuite il le mange (de sorte qu'il y a aussi d'abord serment par mégarde, puis serment vain), R. Yoḥanan conseille de le manger, afin de respecter le premier serment au détriment du second. Resch Lakisch n'est pas de cet avis, et il dit que l'on enfreint le second serment sans accomplir le premier [3]. Si quelqu'un jure ne pas vouloir manger ce pain en ce jour, puis jure de le manger, et finalement le mange en entier ce jour, R. Yoḥanan dit qu'alors le premier serment (négatif) a été enfreint, et le second a été respecté; selon Resch Lakisch, non seulement le premier serment est enfreint, mais encore le second qui est à observer par un autre pain non interdit. Si quelqu'un jure vouloir manger ce pain aujourd'hui, puis le jure encore, et le mange, R. Yoḥanan dit que le 1er serment se trouve observé [4], et du second

1. La Guemara sur ce § 8 se compose de 2 passages déjà traduits, tr. *Nedarim* III, 2 (ibid. pp. 177-8). 2. En tête est un passage traduit, ibid. III, 2 (t. VIII, p. 180). 3. En mangeant le tout ce jour, il contrevient au 1er serment de n'en manger qu'une olive, et au 2e serment de n'en pas manger, et il en mange. 4. Selon l'ordre du texte, reconstitué par le commentaire.

on ne se préoccupe pas, comme si l'on disait de l'observer avec un autre pain ; Resch Lakisch dit qu'en ce cas les deux serments se trouvent avoir été observés. A l'inverse, quelqu'un a juré ne pas vouloir manger ce pain en ce jour, puis le jure encore, et le mange ; selon R. Yoḥanan, il n'est qu'une fois coupable (le second serment est nul) ; selon Resch Lakisch, il est 2 fois coupable. Toutefois, Resch Lakisch finit aussi par reconnaître que le troisième serment n'est qu'une incitation [1] pour se détourner du mal (il est donc nul).

10. La méprise du serment est applicable aussi bien aux hommes qu'aux femmes, aux proches parents comme à ceux qui ne le sont pas, aux gens aptes à témoigner en justice et à ceux qui ne le sont pas, par devant le tribunal et en son absence, mais le serment doit avoir échappé à sa bouche ; en cas de prestation volontaire du serment, on est passible de la pénalité des coups, et en cas involontaire, on devra apporter le sacrifice proportionnel.

11. Le serment vain peut émaner d'hommes ou de femmes, de parents ou de gens éloignés, de gens aptes à témoigner ou impropres à cet effet, en présence du tribunal ou en son absence ; mais le serment doit émaner de sa propre bouche. Pour une telle énonciation volontaire, on est passible de coups, et pour l'émission involontaire, on est absous. Pour l'une et l'autre sorte de serment, si l'on a été adjuré par autrui, on est condamnable. Ainsi, l'un dit : « je n'ai pas mangé aujourd'hui, ou je n'ai pas porté de phylactères aujourd'hui », et l'autre lui dit : « je t'en conjure » ; sur quoi, le premier répond : *Amen* (oui, c'est vrai) ; celui-ci est condamnable.

Comme on trouve 2 fois (Lévit. V, 1 et 21) le même terme *personne*, on tire une déduction de cette analogie : puisqu'à la première expression, usitée pour le serment de témoignage, celui qui est conjuré par autrui devient l'égal de celui qui se jure à lui-même ; de même pour le serment de dépôt, cette équivalence est admise [2]. Le faux serment volontaire est passible de la peine des coups, en vertu de cette règle générale : toute défense dont l'infraction comporte un acte est passible de la peine des coups, et cette pénalité n'est pas applicable à la défense qui n'entraîne pas d'acte, sauf celui qui fait un échange verbal de consécration, ou jure à faux, ou maudit son prochain (la parole vaut alors l'acte). R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan de ne pas comprendre l'échange dans la dite exception, car la parole produit ici l'acte de l'échange. D'où sait-on que le faux serment est passible des coups de lanière? C'est que, dit R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï, il est écrit (Exode, XX, 7) : *Dieu ne laisse pas impuni ;* d'où l'on conclut que si le jugement céleste ne lui est pas appliqué, celui des juges terrestres le sera par la pénalité des

1. Ci-après, V. 3. 2. Aussi, celui qui a été conjuré par autrui, et répond : Amen, sera coupable de serment par mégarde. Cf. ci-après, IV, 12 (14).

coups. On le sait aussi pour la malédiction du prochain par le nom divin, dit Resch Lakisch au nom de R. Oschia, de ce qu'il est dit (Deutéron., XXVIII, 58) ; *de craindre le nom de l'Éternel, respecté, etc. Il rendra merveilleux les coups,etc.* [1]. Resch Lakisch applique ce verset au faux serment, car un tel fait est un manque de respect. Quant à R. Yoḥanan, ce verset prouve que l'auteur d'infraction du respect par la malédiction est passible des coups. Entre ces 2 explications, il y a une différence pratique si le même jure faux et maudit le prochain à la fois : R. Yoḥanan le déclare deux fois coupable (par application de 2 versets) ; mais Resch Lakisch, ne déduisant les deux défenses que d'un verset, le déclare une seul fois coupable.

CHAPITRE IV

1. Le serment de témoignage n'est applicable qu'aux hommes, non aux femmes, aux gens éloignés de la famille, non aux proches, à ceux qui sont propres à témoigner, non aux impropres, et seulement à ceux qui sont en état d'attester un fait, soit par devant le tribunal soit en dehors, pour un serment émis de sa propre bouche ; mais pour le serment émis par autrui, on n'est coupable qu'en cas d'aveu de l'avoir assumé devant le tribunal ; tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, que le serment ait été émis de sa propre bouche ou par d'autres, on n'est coupable qu'en l'avouant au tribunal.

Les témoins deviennent coupables pour serment volontaire et même pour serment erroné, si l'attestation a été consciente ; mais ils sont absous si le tout a été émis par erreur. Pour le serment énoncé volontairement, on est astreint d'offrir un sacrifice proportionnel [2].

2. Voici en quoi consiste le serment de témoignage : quelqu'un dit à deux hommes de venir témoigner pour lui, et ils lui répondent par le serment ne pas savoir de témoignage pour lui, ou s'ils disent (simplement) : « Nous ne connaissons pas de témoignage à ton sujet ; » sur quoi, le premier dit : « je vous en conjure, » et ils répondent : Amen ; en ce cas, ils sont condamnables. S'il les a conjurés cinq fois en dehors du tribunal, puis ils viennent devant le tribunal et reconnaissent devoir attester, ils sont dispensés ; mais s'ils nient encore, ils sont coupables pour chaque refus. S'il les a conjurés 5 fois devant le tribunal, et ils ont toujours nié devoir attester, ils ne sont qu'une fois coupables. R. Simon en donne la raison : c'est qu'ils ne peuvent plus revenir sur leur assertion pour avouer l'affirmative.

1. Ces derniers mots, ou allusion aux *coups* comme pénalité, visent la malédiction sans *respect* du nom divin. 2. La Guemara sur ce § est déjà traduite, 1° tr. *Yôma*, VI, 1 (t. V, p. 230), 2° tr. *Sanhédrin*, III, 10 (t. X, p. 259).

Par analogie des termes *personne*, employés tour à tour pour le serment de témoignage et pour celui du dépôt (Lévit. V, 1 et 17), on conclut par réciprocité que pour constituer l'obligation, il devra s'agir d'un serment fait par lui-même dans l'un et l'autre cas, aussi bien qu'il peut s'agir aussi de part et d'autre d'un homme adjuré par autrui. — Dans la Mischnâ (§ 1), R. Meir interprète l'analogie [1] d'après le texte d'où elle est tirée (de façon qu'il y ait égalité entre le point déduit et la base de départ) ; or, comme le faux serment énoncé par le délinquant lui-même l'est même en dehors du tribunal, il en sera de même ici, et le serment se réfèrera aussi aux assertions faites hors le tribunal. Les autres sages disent de déduire l'analogie d'après le second terme de comparaison ; or, comme l'adjuration en question est faite au tribunal, il ne s'agit ici aussi que d'un serment imposé par devant tribunal. R. Jérémie demanda : considère-t-on comme coupable l'auteur d'un faux serment en fait de témoignage qui est proche parent de celui dont émane l'assertion ? A-t-on recours à ce raisonnement, disant qu'en vertu de la déduction tirée, non du serment de témoignage mais du serment de dépôt, l'attestation d'un proche parent est condamnable, et il en sera de même ici, ou non ? Non, dit R. Yossé, on ne compare pas le proche parent pour le dépôt au même pour le témoignage (pour lequel il ne serait pas admis).

R. Judan de Cappadore demanda : si quelqu'un a adjuré autrui 5 fois en son nom (hors du tribunal), considère-t-on ces 5 serments comme énoncés en justice et n'entraînant tous qu'une culpabilité ? Certes non, dit R. Yossé, comme la Mischnâ le distingue bien. Or, R. Simon explique bien pourquoi les serments énoncés en justice ne comptent tous que pour un, parce que ces témoins ne peuvent plus venir reconnaître leur erreur, tandis qu'ici (hors justice) où ils peuvent revenir sur leur assertion et reconnaître leur erreur, ils sont coupables pour chaque énoncé. R. Jérémie demanda : si contre quelqu'un les témoins ont juré 5 déclarations d'eux-mêmes (spontanément), puis il a été l'objet de 5 adjurations par autrui, ou en justice, quelle sera la règle selon R. Meir pour les premiers serments ? Puisque ce docteur traite le serment spontané à l'égal de l'adjuration en justice, sont-ils passibles de la pénalité du sacrifice, quoique ces serments aient été énoncés sans sollicitation du défendeur ? C'est conforme à cet enseignement [2]: Si, en réponse à la sollicitation des témoins ils s'étonnent de ce qu'il les sollicite et ils jurent ne rien savoir attester en sa faveur ; on aurait pu croire qu'alors ils sont coupables de faux. C'est pourquoi il est dit (Lévit., V, 1) : *Et si elle entend une voix d'adjuration ;* donc, en cas d'audition de voix par la sollicitation, le faux serment entraîne une pénalité, mais au cas contraire non. Est-ce que le serment spontané, au sujet des biens immeubles (pour lesquels le serment ordinaire n'entraîne pas de pénalité, par exception), rentre dans la règle ordinaire et entraîne une culpabilité ? De même, est-ce qu'un serment spontané relatif à des amendes (qui, en principe, est exclu dans la même condition) entraîne une culpa-

1. Cf. J., tr. *Yebamoth*, XI, 1 ; tr. *Sanhédrin*, IX, 1. 2. Tosseftа, ch. 2.

bilité ? Et encore, est-ce qu'en raison de son assimilation avec le serment du dépôt, le serment spontané en témoignagne entraîne la pénalité d'un sacrifice proportionnel, ou non? (Diverses questions non résolues). — R. Aba ou R. Juda dit au nom de Rab : la peine du sacrifice infligée pour l'erreur involontaire est applicable aussi à l'infraction consciente ; mais lorsque l'erreur consistait à supposer que l'énoncé ne soit pas un serment, on est dispensé. Hiskia enseigne : chaque fois que la Bible énonce comme ici le mot *péché* seul (vaguement), le sacrifice est dû pour l'erreur volontaire ou involontaire, sauf si le texte formule qu'il s'agit du fait involontaire.

3. Si les deux témoins ont nié en même temps, ils sont tous deux condamnables ; mais s'ils ont nié l'un après l'autre, le premier seul est coupable, non le second. Si l'un a nié et l'autre a reconnu la véracité, le négateur seul est coupable. S'il y avait deux séries de témoins, dont la première a nié d'abord, puis la seconde, toutes deux sont coupables ; car par chacune d'elles le témoignage pouvait être valable.

Si après avoir été sollicités pour témoigner et avant de jurer, ils ont désigné leurs sacrifices, en disant : « nous allons nier ce témoignage en justice » le sacrifice prévu pour le serment futur est nul. C'est ainsi que R. Hiya a enseigné [1]: de l'expression *son sacrifice à l'Éternel*, etc. (Nombres, VI, 21), on déduit que la période du Naziréat devra précéder la désignation du sacrifice final ; mais à l'inverse, la désignation du sacrifice en vue du Naziréat ultérieur est non avenue. S'ils ont juré en dehors du tribunal, puis n'ayant pas nié en justice ils désignent le sacrifice, en disant : nous allons nier maintenant au tribunal, suppose-t-on qu'en raison du serment proféré hors du tribunal on admet que ce soit un commencement de péché justifiant la destination du sacrifice, ou non, parce qu'il n'y a de culpabilité qu'en niant devant le tribunal, et par suite la désignation a précédé le péché ? (question non résolue).

Le texte de notre Mischnâ dit : « Si l'un a nié et l'autre a reconnu la véracité, le négateur seul est coupable. » Ce texte mischnique, dit R. Yossé, n'est pas superflu, car il s'agit du cas où (après la négation des 2 témoins) le second a de suite renoncé à sa première assertion négative ; le premier est alors seul coupable, car il serait aussi recevable que le second à se reprendre. Si la série se compose de dix témoins qui nient tour à tour, selon un enseignement, le premier seul est coupable, et les autres sont dispensés ; selon un autre enseignement, le dernier seul est dispensé, et les autres sont coupables. Le premier avis, déclarant le premier témoin seul coupable, se conforme à l'avis d'après lequel, dès qu'une partie de témoignage est annulée, le reste l'est aussi [2] (et tous les autres sont dispensés) ; le second avis, disant qu'en dehors du premier dispensé tous les autres sont coupables, se conforme à l'avis d'après lequel en cas d'annulation partielle, le témoignage subsiste par suite des témoins maintenus. En effet, dit R. Yossé, un enseignement confirme le pre-

1. Tr. *Nazir*, II, 9 et III 2. 2. Cf. tr. *Maccoth*, I, 7.

mier avis : si de 2 séries de témoins l'une nie après l'autre, elles sont toutes deux coupables. Or, il en est ainsi en raison du caractère distinct de la 2ᵉ. Mais si tous les témoins ne forment qu'un groupe, tous sont dispensés après la négation du premier, car un témoignage annulé en partie l'est désormais au complet.

4. Quelqu'un dit aux témoins : « Je vous conjure de venir témoigner que j'ai à réclamer dans la possession d'un tel un dépôt, ou un prêt, ou un vol, ou un objet perdu » ; sur quoi ils jurent n'avoir pas de témoignage à lui donner ; ils ne sont qu'une fois coupables pour le tout. Mais s'ils précisent le serment et disent : « Nous jurons ne pas savoir que tu as à réclamer d'un tel un dépôt, ni un prêt, ni un vol, ni une perte », ils sont coupables pour chacune de ces assertions. S'il dit : « Je vous conjure de venir témoigner que j'ai à réclamer d'un tel un dépôt de froment, d'orge, d'épeautre », et ils répondent en jurant n'avoir pas connaissance qu'ils doivent témoigner pour lui, ils ne sont qu'une fois coupables ; mais s'ils précisent le serment et disent : « Nous jurons ne pas savoir témoigner pour toi que tu aies à réclamer d'un tel du froment, ni de l'orge, ni de l'épeautre », ils sont condamnables pour chacune de ces assertions.

D'où sait-on que pour le serment de témoignage il soit seulement question de réclamations financières ? On le sait, dit R. Éléazar, de ce qu'à ce sujet (Lévitique, V. 1) et au sujet du dépôt il y a répétition de la conjonction *ou* : comme les réclamations relatives au dépôt traitent d'affaires financières, il en est de même de celles du premier sujet. Ne peut-on pas déduire de la répétition de cette conjonction *ou* au sujet du meurtrier (Nombres, XXXV, 18 et 21), que la Bible parle même de questions non financières ? Non, car pour dernier les conjonctions ne sont pas exprimées au sujet d'un serment, tandis que l'analogie est établie plus haut entre 2 séries contenant chacune la question de serment (et toutes deux financières). Ne peut-on pas le déduire des conjonctions usitées pour la femme soupçonnée d'adultère (ibid., V, 14 et 19), pour laquelle il est question de serment, ou adjuration par le Cohen ? Non, car l'analogie existe seulement entre la série parlant de serment, sans la présence du cohen avec une série analogue, non autrement. Ne peut-on pas déduire des conjonctions *ou* employées au sujet du serment par mégarde, qu'il ne s'agit pas seulement de questions financières ? Non, car on établit une analogie entre les cas, d'actes soit volontaires soit involontaires, comparés à d'autres de ce genre, non les serments par mégarde qui distinguent entre le fait conscient et l'involontaire. R. Akiba dit interprétant l'expression *de celles-ci*, du Lévitique, V,5) : pour quelques-unes des fautes en question il y aura culpabilité ; pour d'autres, il n'y en aura pas : pour la question financière on sera coupable ; autrement non. R. Simon dit [1] : on est coupable en ce cas, comme pour

1. Sans recourir à l'analogie des séries de conjonction.

le dépôt ; puisque ce dernier n'est qu'une question d'argent, il n'est de même question ici que d'affaires d'argent.

5. Quelqu'un dit : « je vous conjure de venir témoigner que j'ai le droit de réclamer à un tel un dédommagement, ou un demi-dédommagement, ou le paiement du double, du quadruple, du quintuple, ou : qu'un tel a violé ma fille, ou qu'il a séduit ma fille, ou que mon fils m'a frappé, ou qu'un tel m'a blessé, ou a brûlé mes gerbes de blé au jour du grand pardon », ils sont condamnables s'ils s'abstiennent.

On a enseigné[1] que R. Yossé le Galiléen explique pourquoi il est dit (ibid. 1) : *s'il est témoin, ou s'il a vu, ou s'il sait.* Il s'agit là d'un témoignage que l'on peut confirmer par le savoir, non par la vue, ou par la vue sans le savoir. La première hypothèse se réfère à l'argent et s'explique ainsi : L'un A réclame à son prochain B 200 zouz qu'il prétend avoir chez celui-ci ; B. nie, et A prétend qu'il y a eu aveu de dette devant tel et tel ; B. répond « qu'ils viennent l'attester et je paierai » : C'est une connaissance, sans vue, car ils viennent confirmer la véracité de la dette ; seulement, ils ignorent si B doit la somme par suite de vol, ou par suite de prêt (cela suffit à justifier la dette). La vue sans la connaissance en fait d'argent a lieu p. ex. en ce cas : A réclame 200 zouz qu'il prétend avoir chez B ; ce dernier nie ; A dit avoir versé la somme chez tel et tel ; B réplique que ceux-ci l'attestent, et il paiera : c'est un témoignage de vue, sans connaissance, car ils viennent attester avoir vu le versement, seulement ils ignorent si c'était une restitution de somme volée, ou si c'était un prêt. De même, A réclame à B la somme due pour amende envers sa fille ; B prétend n'avoir jamais de sa vie été condamné à une amende ; d'autre part, des témoins attestent que B doit une amende, seulement ils ignorent s'il doit l'amende à la fille d'A ou à une autre femme (on les croit).

De même encore, si A accuse B d'avoir violé ou séduit sa fille ; B le nie, disant n'avoir jamais séduit ni violé aucune femme ; puis des témoins attestent qu'A a violé une femme, seulement ils ignorent si elle est, ou non, la fille d'A. L'un dit[2] : tu as tué mon bœuf, ou tu as coupé mes plantes ; l'autre qui répond n'en rien savoir est coupable (tenu de payer ce dommage attesté). Si le second réplique avoir reçu du premier l'ordre de tuer le bœuf, ou de couper les plantes, on se dirige, pour la décision, d'après la majorité des plantes. Qu'est ce que l'on entend par là ? Cela signifie, dit R. Ḥagaï, que si le bœuf était notoirement enclin à donner des cornes (dangereux), le propriétaire aura certes dit de le tuer ; ou bien si les plantes étaient négligées et faisaient plus de mal que de bien, il a dû donner l'ordre de les couper. R. Judan dit : dans une question financière, on n'argue pas de la nécessité d'ajouter foi au défendeur, qui déclare n'avoir pas tué le bœuf, ou n'avoir pas coupé les plantes, en rai-

1. Tossefta à ce tr., ch. 2. 2. Tossefta au tr. *Sanhédrin*, ch. VI.

son de ce qu'il peut prétendre avoir reçu l'ordre de tuer, ou couper : ce procédé n'est pas admis en droit.

6. Quelqu'un dit : « je vous conjure de venir témoigner que je suis cohen, ou lévite, que je ne suis pas fils d'une femme répudiée, ni le fils d'une femme qui a refusé le lévirat, ou qu'un tel est cohen, ou qu'un tel est lévite, ou qu'il n'est pas le fils d'une femme répudiée, ni d'une femme qui a refusé le lévirat, ou qu'un tel a violé sa fille, ou l'a séduite, ou que mon fils m'a blessé, ou qu'un prochain m'a blessé, ou a allumé mes gerbes de blé un jour de sabbat » ; ils sont absous de n'avoir pas attesté.

De ce qu'au sujet du serment de témoignage, ainsi que pour le dépôt, la Bible emploie les mots: *Si une personne commet un péché* (ibid., 1 et 17), on déduit à titre d'analogie, qu'il s'agit dans l'un et l'autre cas de réclamation d'argent, fondée sur la possession de biens (à l'exclusion des divers cas énoncés par la Mischnâ, qui échappent à cette règle). — N'est-ce pas en contradiction avec Resch Lakisch de prétendre (§ 5) qu'en dépit de la pénalité des coups le paiement est dû [1], tandis qu'il dit que l'argent n'est pas dû en cas de pénalité des coups ? On peut expliquer que cette Mischnâ suit l'avis de R. Meir qui admet la simultanéité des deux peines. Cependant comme l'attestation des faux témoins n'a pas fait débourser d'argent en réalité, ils ne devraient pas être tenus d'en payer ? Puisque le débiteur qui devait remettre la somme ne l'a pas fait par défaut d'attestation des témoins, ceux-ci sont supposés l'avoir fait perdre (et ils le paieront).

7. (8). Quelqu'un dit : « Je vous conjure de venir témoigner qu'un tel a promis de me donner 200 zouz et ne me les a pas remis ; » ils sont alors absous (de s'abstenir) ; car ils sont seulement coupables s'il s'agit d'une réclamation d'argent qui ressemble à un dépôt (et serait niée).

(9). Quelqu'un dit : « je vous conjure, aussitôt que vous saurez me donner un témoignage, de venir l'exprimer ; » ils sont alors absous, parce que le serment précède le témoignage.

(10). Quelqu'un, étant dans une synagogue, dit : « Je vous conjure, si vous savez me donner un témoignage, de venir l'exprimer », ils sont absous (à moins d'avoir spécialement adressé son objurgation à ceux qui pouvaient témoigner pour lui).

R. Jacob b. Zabdi ou R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan [2] : lorsque l'on a promis de faire un présent à son prochain et que l'on désire ensuite reprendre sa parole, on le peut. Quoi ! s'écria R. Yossé en se levant devant R. Jacob b. Zabdi, serait-ce là une mesure juste ? Peut-on autoriser une

1. Cf. tr. *Troumoth*, VII, 1. 2. Voir J., tr. *Schebiith*, X, 9 (t. II, p. 434). Cf. tr. *Baba Mecia*, IV, 2.

telle injustice? Peut-être, répondit R. Jacob, au moment de promettre est-on revenu de suite sur son assertion.

Pourquoi la Mischnâ déclare-t-elle « absous » ceux que l'on conjure au témoignage dans une synagogue? Est-ce parce qu'on ne sait qui invoquer, ou parce que l'adjurateur ne s'adresse pas à deux hommes en particulier? Entre ces divers motifs, il y a une divergence au cas où l'intéressé a pris à part 2 hommes : on ne peut pas prétendre qu'il ne les connaît pas, car son acte le prouve; mais il est admissible que dans sa formule dubitative, il n'ait pas songé à eux (aussi, sont-ils absous).

8. (11). Quelqu'un dit à deux hommes : « Je vous conjure, vous tel et tel, si vous avez un témoignage à me donner, de venir l'exprimer »; sur quoi ils répliquent : « nous jurons ne rien savoir à ton sujet », tandis qu'en réalité ils le savent, mais seulement d'après l'assertion d'un autre témoin, ou si l'un d'eux est un proche parent de l'objurgateur, ou impropre à attester; ils sont alors absous.

R. Mena explique le doute énoncé précédemment (si c'est le défaut de connaissance ou d'intention) d'après la Mischnâ suivante (§ 8), disant : « Si l'un d'eux est un proche parent, ou impropre à attester, ils sont absous »; or, s'ils ne sont pas dans ces conditions d'inaptitude, le témoignage étant accueilli, ils seraient coupables; pourtant, le solliciteur ne les connaît pas (puisqu'il leur demande s'ils peuvent attester); donc, la dispense précitée a pour motif le défaut d'intention. R. Yossé explique l'incertitude en question d'après la Mischnâ précédente (§ 7), disant : « si quelqu'un conjure des personnes, aussitôt qu'elles sauront donner un témoignage pour lui, de venir l'exprimer, et elles ne le font pas, il y a dispense, parce que le serment précède le témoignage. » Si donc le serment n'avait pas précédé le témoignage, ils seraient coupables, et pourtant le solliciteur ne les connaît pas; donc, la dispense a pour motif le défaut d'intention.

9(12) Quelqu'un envoie son esclave pour les conjurer, ou l'individu accusé dit aux témoins : « Je vous conjure, si vous avez un témoignage à donner en sa faveur, de venir l'exprimer pour lui » ; ils sont absous, et ils ne sont coupables qu'en entendant l'objurgation de la bouche de l'intéressé.

R. Éléazar interprète pourquoi il est dit (ibid.) : *s'il ne le dit pas, il supportera son péché* (où le mot לוא a un ו superflu); le *péché* consiste à ne pas le dire au solliciteur (non à le céler à tout autre). Outre les termes de la Mischnâ il faut l'avis de R. Éléazar, et outre ce dernier il faut celui de la Mischnâ. Or, en présence du texte seul de la Mischnâ, sans l'avis de R. Éléazar, on aurait pu croire qu' « en entendant l'objurgation de la bouche de l'intéressé », s'ils ont juré non au demandeur, mais au défendeur, ne rien savoir (après audition de la sollicitation), on les suppose coupables; c'est pourquoi l'explication de

R. Éléazar affirme le contraire, en vertu du verset exigeant le défaut de communication au solliciteur. D'autre part, si l'on ne connaissait que ce dernier avis, non celui de la Mischnâ, on pourrait supposer la culpabilité en cas d'audition du défendeur, sans avoir juré rien qu'au solliciteur ne rien savoir. Il faut donc exprimer l'avis de la Mischnâ et celui de R. Éléazar, à savoir que la demande devra avoir été faite par le solliciteur, et le serment de refuser sa présence (sous peine de nullité).

10 (13) Quelqu'un dit : « Je vous conjure, ou : je vous oblige (par serment), ou : je vous lie (de même) »; ils sont coupables. Mais s'il dit : « par le ciel et la terre », ils sont absous. S'il les conjure par le nom divin, soit par les lettres אד, soit par les lettres יה, ou par les attributs divins SCHADAÏ (tout puissant), *Sabaoth*, miséricordieux, gracieux, longanime, plein de bienveillance, ou par tout autre qualificatif de la Divinité, ils sont coupables (c'est une objurgation formelle). Celui qui blasphème Dieu par un de ces noms quelconques est coupable ; tel est l'avis de R. Meir. Les autres sages le déclarent absous. Celui qui maudit son père ou sa mère par un de ces surnoms divins est coupable, selon l'avis de R. Meir ; les autres sages le déclarent absous. Celui qui maudit lui-même ou maudit son prochain par un de ces noms transgresse la défense relative à l'énonciation vaine du nom divin (Exode, XX, 7). Si quelqu'un dit au témoin (selon les mots du Deutéron., XXVIII, 12) : *Dieu te frappera*, ou : *que Dieu te frappe ainsi*, c'est là la malédiction inscrite dans la Loi. Mais s'il dit : « que Dieu ne te frappe pas, qu'il te bénisse, qu'il te fasse du bien », R. Meir le déclare coupable; les autres sages l'absolvent.

S'il a dit : « Je vous conjure » vaguement (sans redire : par serment), ils vont coupables ; et de même ils le sont s'il dit : « Je voue lie », ou : « Je sous engage » (par serment). R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï, ou selon d'autres R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan, qu'il faut ainsi rectifier notre Mischnâ. R. Meir le déclare coupable, mais R. Juda le dispense de sacrifice (au lieu de l'avis anonyme des sages). Chacun de ces docteurs est conforme à sa propre opinion, car on a dit ailleurs[1] : Celui qui maudit ses parents par un attribut divin est coupable, dit R. Meir; R. Juda le déclara absous. — « Celui qui se maudit lui-même, ou maudit son prochain par un de ces noms, transgresse une défense ». Ce délit est-il passible de la peine des coups ? Les compagnons répondent qu'il n'est pas passible. Pourquoi, dit R. Yossé ? Est-ce parce que cette défense n'entraîne pas d'acte ? Mais on pourrait en dire autant de l'échange ou du faux serment[2], et pourtant ces délits sont passibles de la peine des coups ? Selon R. Yossa au nom du R. Yoḥanan, c'est l'avis de R. Meir, de pouvoir déduire de la négation ce qui est à comprendre

1. Tr. *Sanhédrin*, VII, 8. 2. Ci-dessus, III, 10.

sous la forme affirmative[1]. Ainsi, en disant : « Dieu ne te frappera pas si tu viens témoigner pour moi », c'est dire : Si tu ne viens pas témoigner, Dieu te frappera. On sait ainsi quelle est la règle pour l'objurgation accompagnée de serment ; d'où sait-on qu'il en est aussi de même [2] s'il n'y a pas de serment exprimé ? C'est pourquoi il est dit (Lévit. V, 1.) : *Elle entend l'objurgation ;* il faut avoir entendu une voix pour qu'il y ait délit. Peut-être au contraire ce texte enseigne-t-il que le serment pourra être, ou non, accompagné d'objurgation, tandis que l'objurgation ne peut pas avoir lieu sans serment ? Il n'y a pas de différence, répond R. Yossé au nom de R. Yohanan, entre l'objurgation ou le serment ; l'un ou l'autre peut indifféremment être isolé ou non.

CHAPITRE V

1. Le serment relatif aux dépôts a lieu pour les hommes et les femmes, pour les parents du demandeur et pour ceux qui ne le sont pas, par devant le tribunal ou en dehors, mais seulement si le serment émane de la bouche même de celui qui le prête, non s'il est émis par d'autres ; en ce cas, il est seulement coupable s'il le nie devant le tribunal. Tel est l'avis de R. Meir ; selon les autres sages, soit que le serment émane de la bouche même de celui qui le prête, soit que d'autres l'émettent, celui qui le nie est aussitôt coupable. On est coupable d'avoir émis volontairement un faux serment, même en ignorant quelle est la pénalité, si l'on a conscience du mensonge au sujet d'un dépôt, mais on n'est pas coupable si ce dernier fait aussi a eu lieu par erreur. Pour le faux serment volontaire, la culpabilité entraîne l'obligation d'un sacrifice de péché valant deux sicles d'argent.

Comme on a enseigné que le serment émis par soi-même (spontanément) est applicable au serment de témoignage, en est-il de même pour l'objurgation seule ? De plus, admettant que le premier point soit déduit du serment imposé en justice, quelle est la règle pour un serment spontané de dépôt, où l'objurgation est seule ? R. Yossé répond : comme on a déjà déduit (IV, 2) un de ces points de l'autre, par analogie des mots répétés *personne*, la comparaison est établie pour le tout (et les 2 genres de serments seront semblables). Selon R. Mena, la question de gravité de l'objurgation en justice (imposée par d'autres) est en discussion entre R. Meir et des autres docteurs de la Mischnâ [3]. Il est dit (ibid. 21) : *S'il nie à son prochain le dépôt confié, etc. ;* si le faux serment émis le décharge de la dette contractée, qu'en réalité il doit, son au-

1. Cf. tr. *Nedarim*, I, 4 ; ci-après VII, 1. 2. Cf. tr. *Sôta*, II, 6. 3. Selon R. Meir, l'objurgation pour un dépôt n'a lieu qu'en justice, par déduction du témoignage ; selon les autres docteurs, partout où le faux serment se produit, c'est un acte coupable.

teur est soumis à la peine du sacrifice, à l'exclusion de celui qui nie un dépôt réclamé par deux associés déposants (comme la réclamation isolée est nulle, le refus l'est aussi), et à l'exclusion de celui qui nie une dette confirmée par témoins ou par contrats (une telle négation, étant nulle, n'entraîne pas de pénalité). Ceci prouve, dit R. Yossé, que lorsque deux individus ont emprunté à un tiers, ils deviennent par le fait du contrat solidaires et responsables l'un de l'autre, lors même que le contrat n'a pas formulé cette dernière clause. Pourtant, c'est l'usage de stipuler cette clause.

Si deux personnes ont confié à un tiers un seul dépôt, et l'une d'elles veut retirer la part, le dépositaire ne peut pas la délivrer ; sans quoi celui-ci pourrait devenir le négateur d'une part, et devenir passible du sacrifice pour faux serment, en raison de l'aptitude à se dégager ainsi d'une partie de son dû (or, de ce que l'on a écarté précédemment la culpabilité, il résulte qu'on n'écoute pas la demande isolée). Si une personne a confié un dépôt à deux individus, la négation de chacun des deux suscite la culpabilité entière. S'il est vrai que chaque négation est aussi coupable, que dire au cas où le dépôt confié ne vaut qu'une prouta, et imposerait-on au négateur d'une demi-prouta la peine d'un sacrifice ? Or, le présent cas ressemble au dépôt effectué près de 2 ou 3 personnes, confiant à chacune une demi-prouta; est-ce qu'en cas de réclamation par serment à chacune, suivie de refus, chacune serait sujette pour si peu à offrir un sacrifice ? Il y a une distinction à noter, fut-il répondu, en ce que pour le dépôt effectué auprès de deux individus, chaque serment s'applique à la valeur entière d'au moins une prouta ; tandis qu'en cas de dépôt d'une demi-prouta, le serment est inapplicable faute de valeur (et l'auteur reste absous).

R. Ila, R. Yoḥanan et Resch Lakisch disent tous deux (à l'opposé de l'avis précité, d'absoudre celui qui nie une dette confirmée par témoins) : on est coupable en ce cas, car s'il n'y avait pas de témoin, il pourrait échapper à la dette par le serment, et la négation serait effective. Pourquoi cela ? (La négation devrait être annulée par les témoins ?) Ceux-ci peuvent mourir (et la négation serait alors effective). Ne peut-on dire aussi que le contrat écrit est susceptible de se perdre ? La raison donc est que les témoins sont exposés à oublier leur témoignage (aussi la négation est valable). On a enseigné ailleurs [1] : « Le propriétaire demande au gardien où est son bœuf, et le gardien répond que l'animal est perdu ; puis, sur l'objurgation qui lui est faite par le propriétaire il réplique : *Amen*, tandis que des témoins attestent qu'il l'a consommé, il devra payer le montant ; s'il l'avoue spontanément, il devra payer outre le capital, 1/5 en sus pour amende, et un sacrifice de péché. » Or, si l'on n'admettait pas la crainte que des témoins aient oublié, il faudrait supposer que le solliciteur ignorait d'abord qu'il existât des témoins contre lui, qui se sont prononcés après qu'il eût nié ; mais de ce que l'on sait maintenant la possibilité d'oubli, il peut même s'agir du cas où l'on connaît ses témoins

1. Ci-après, VII, 3 (4).

(et la négation est valable). En effet, dit R. Yossé, on l'apprend aussi par une Mischnâ précédente (IV, 3) : « Si de deux catégories de témoins la première série nie d'abord le fait, puis la seconde le nie, elles sont toutes deux coupables. » Or, on conçoit que la seconde soit coupable, car après la négation par la première série, il n'y a plus d'autres témoins que les seconds ; mais pourquoi la première série est-elle coupable, puisqu'au moment de cette négation, la seconde série, encore intacte, pourrait témoigner dans la question ? C'est que l'on est préoccupé de la crainte que ces derniers aient oublié leur témoignage. — Il est écrit (ibid., 22) : *S'il la nie;* celui donc qui nie la trouvaille faite et le reconnaît est passible d'un sacrifice ; s'il nie, non la trouvaille, mais son attribution à tel homme, le serment émis en ce cas ne sera pas sujet à une pénalité. Ben-Azaï dit[1] qu'il y a 3 sortes diverses de pertes : 1° ou l'on connaît l'objet, ignorant qui l'a trouvé ; 2° ou bien l'on sait qui l'a trouvé, mais l'on ne connaît pas l'objet ; 3° ou enfin l'on ne connaît ni l'objet, ni celui qui l'a trouvé. R. Ḥonia dit au nom de R. Jérémie qu'en tous ces cas l'auteur du serment négateur serait absous[2]. R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yossé qu'on ne saurait justifier cette règle de dispense. Et pourquoi cela, demanda R. Yossé ? Voici la raison, dit R. Mena : il ne saurait être question des 3 sortes de perte comme elles viennent d'être énoncées, soit en connaissant l'objet mais ignorant qui l'a trouvé, soit en connaissant celui qui l'a trouvé, mais non l'objet, soit enfin en ne connaissant ni l'objet, ni celui qui l'a trouvé. On conçoit l'hypothèse de la négation pour celui qui connaît l'objet et qui l'a trouvé (cas susceptible de dispense), s'il nie l'un et l'autre. Mais alors comment expliquer les deux autres hypothèses de l'enseignement précité, traitant soit de l'ignorance de l'objet en connaissant celui qui trouve, soit de l'ignorance de l'individu qui trouve, mais connaissant l'objet ? Il faut donc y rectifier le texte relatif à la 3ᵉ hypothèse et supposer d'abord qu'il s'agit de la double connaissance que l'on nie.

2. Le serment pour dépôt confié a lieu au cas suivant : quelqu'un dit à autrui : « Rends-moi le dépôt que tu as de moi en mains » ; et l'autre répond : « Je jure que tu n'as rien chez moi, ou (simplement) : tu n'as rien chez moi » ; sur quoi le demandeur dit : « Je te conjure », et le défendeur l'accepte en disant : *Amen ;* celui-ci est coupable (en cas de faux). S'il l'a conjuré 5 fois, par devant le tribunal ou en dehors, et l'interpellé nie devoir, celui-ci est coupable autant de fois qu'il y a eu d'objurgations. R. Simon en donne la raison : c'est qu'à chaque objurgation l'interpellé pourrait avouer[3].

3. Lorsque cinq personnes réclament à quelqu'un un dépôt qu'elles prétendent lui avoir confié, et le défendeur répond qu'il jure ne pas en

1. Sifri, section *Wayyiqra*, ch. 12 et 22. 2. Admettant, dit le commentaire, qu'on suppose l'objurgation adressée à un seul témoin. 3. La Guemara sur le § 2 est déjà traduite ci-dessus, IV, 3.

avoir à elles, il n'est qu'une fois coupable (en cas de faux); mais s'il répond qu'il jure n'avoir en main « ni à toi, ni à toi, etc. » (à chaque personne), il est coupable autant de fois qu'il s'adresse à chacun. Selon R. Eliézer, il est autant de fois coupable, lorsque le mot « serment » se trouve à la fin de son expression (répétée cinq fois); selon R. Simon, il faudra (pour cette culpabilité renouvelée) qu'il y ait eu répétition du mot *serment* à chaque personne (et pas seulement à la fin de l'ensemble).

4. Si quelqu'un dit à l'autre : « donne-moi le froment, l'orge et l'épeautre que j'ai chez toi, » et l'autre nie par serment l'avoir chez lui, celui-ci ne sera qu'une fois coupable pour faux serment (le cas échéant); mais si ce dernier dit : « Je jure n'avoir à toi ni froment, ni orge, ni épeautre, » il est coupable pour chaque assertion (3 fois). R. Meir dit : Si même la demande du blé comporte le singulier, le dépositaire est plusieurs fois coupable.

Selon R. Simon, est-il dit [1], le faux serment en témoignage est un acte coupable comme pour le dépôt : comme à ce dernier sujet il est question de réclamer de l'argent, il doit en être de même pour le témoignage. Non, fut-il répliqué, car pour le dépôt l'interpellé ne devient pas l'égal de l'auteur du serment. Or, en est-il bien ainsi pour le serment relatif au dépôt, de ne pas considérer celui qui est conjuré à l'égal de celui qui jure? Non, répond R. Éléazar, et l'analogie existe entre eux deux. R. Yohanan dit : l'avis de R. Éléazar (dans notre Mischnâ) sous-entend la mention du serment au commencement et à la fin pour motiver la culpabilité ; mais selon les autres docteurs, il suffit d'avoir parlé de serment au commencement, sans le rappeler à la fin. S'il est dit à la fin et non au commencement, en est-il de même? Oui, selon les autres docteurs, et l'on est alors coupable autant de fois qu'il y a eu d'énoncés ; selon R. Éléazar, on ne sera sujet qu'à un sacrifice, le serment dit à la fin n'étant applicable qu'au dernier. Si le serment a été énoncé au commencement et à la fin, selon les autres docteurs, on devra offrir deux sacrifices pour chaque énoncé (les serments se référant à chaque dire isolé); selon R. Éléazar, un sacrifice suffit pour chaque sorte. Si l'on a énoncé plusieurs serments au commencement, non à la fin (rien pour le dernier), l'effet du serment influe-t-il sur les individus intermédiaires? (Le serment est-il obligatoire à la fin pour être effectif?) Certes, fut-il répondu : la mention du serment au commencement et à la fin, sans avoir lieu au milieu, produit son effet même sur le milieu ; de même ici, le serment énoncé avant la fin produit son effet sur le milieu. R. Judan de Cappadoce demanda : Si quelqu'un dit « je jure n'avoir en mains à toi ni froment, ni orge, ni épeautre, quelle est la règle? Est-ce que dans une telle formule le serment énoncé compte comme cité au commencement et à la fin, se référant à tout? Ou bien, comme de toutes façons, n'eût-

1. Siffri, ibid. Cf. ci-dessus, IV, 4.

on pensé qu'à une sorte de blé, il faut finalement dire : « je jure n'avoir rien à toi », n'est-on qu'une fois coupable? De même, si quelqu'un dit : « je n'ai en mains de toi ni froment, ni orge, ni épeautre, je le jure », cette disposition finale du terme équivaut-elle à la mention du serment au commencement et à la fin? Ou bien, comme de toutes façons, il faut finalement jurer, n'est-on qu'une fois coupable? (question non résolue). Cette discussion sur l'exigence du terme serment au commencement et à la fin, est-elle aussi applicable au serment énoncé par mégarde? Ainsi, quelqu'un ayant juré de ne pas manger ce pain, puis dit : « je ne le mangerai pas, je le jure », dit-on que d'après les docteurs (qui n'exigent pas la double mention) la mention finale du serment suscite l'obligation du sacrifice pour chaque point à part, tandis que d'après R. Éléazar, qui exige la double mention, le terme final ne compte que pour un et n'entraîne la pénalité que d'un sacrifice pour le tout? La question est superflue, car R. Éléazar reconnaît aussi qu'en ce cas le 2e serment n'est qu'une sorte d'incitation pour se détourner de l'interdit [1] (sans valeur nouvelle d'objurgation). La question est seulement posée pour celui qui s'exprime au passé : « je jure ne l'avoir pas mangé » ; « je ne l'ai pas mangé, je le jure » (chaque énoncé est, à part, un mensonge). Or, selon les autres docteurs, la mention finale à part du serment (qu'ils n'exigent pas d'ordinaire) fait que le délinquant doit un double sacrifice, soit un pour chaque serment ; selon R. Éléazar (qui exige la double mention), un seul sacrifice sera obligatoire pour chaque serment. R. Abahou ou R. Jérémie demanda : si quelqu'un jure n'avoir pas à autrui du froment ni de froment, ce redoublement de désignation compte-t-il comme double serment, ou non? On peut le savoir de ce qu'il est dit : Si sur une réclamation de froment confié à autrui en tel et tel endroit, celui-ci répond qu'il jure n'avoir rien à lui ni dans tel lieu, ni dans tel autre, il est coupable de faux pour chaque endroit récusé (de même ici, la culpabilité sera double). Cela ne prouve rien, dit R. Yossé; plusieurs endroits désignés sont comme plusieurs sortes (tandis que la désignation double d'une même espèce ne compte que pour une), et seulement en cas de répétition des localités l'observation de R. Ḥagaï relative à la pluralité est juste. Si un défendeur dit: « je jure dix fois n'avoir rien à toi » compte-t-on cette expression pour dix serments autant de fois punissables, ou non? (question non résolue). R. Yossé demanda : Si l'un dit jurer plusieurs fois n'avoir pas le dépôt réclamé, cela se réfère-t-il à autant d'espèces, entraînant autant de fois la culpabilité? On peut résoudre ce point, dit R. Yossé, de ce qu'il est dit plus haut (III, 1) : Celui qui jure ne pas vouloir manger ce pain, ou dit «je jure ne pas le manger», et le mange ensuite, est une fois coupable, car par la désignation le 2e serment n'était plus effectif. Mais si, en présence de plusieurs pains, on a énoncé plusieurs serments d'interdit, dès que par le 1er serment on n'a pas désigné ce pain, on est autant de fois coupable (de même ici chaque serment se rapporte à autant de sortes). — Quant à l'avis de R. Simon, d'exiger un énoncé à part

1. Ci-dessus, ibid.

pour chaque sorte, il en est de même des serments émis par mégarde. Ainsi l'un dit : « je jure vouloir manger de la charogne, et du pain de froment ou d'orge ou d'épeautre », comme le premier point est irréalisable, le serment de manger de la charogne étant nul et échappe à la punition, le reste sera aussi nul.

— [1]. R. Yoḥanan dit : D'après R. Juda, l'énumération de 3 sortes (selon les termes de la Mischnâ) tantôt ne comportera qu'un sacrifice, tantôt en exigera trois. Voici comment : si de chaque sorte il y a la valeur d'une prouta, trois sacrifices sont dûs, soit un pour chaque sorte dite à part ; mais si elles sont énoncées conjointement, un seul sacrifice suffit au pardon total. Cependant, si chaque sorte ne contient que 1/3 de prouta, les réunit-on pour constituer une prouta entière ? Certes oui, et quel que soit le nombre des sortes, on les réunit en une. Toutefois, cette jonction n'a pas toujours lieu ; et en quoi les joint-on, ou les divise-t-on ? Pour l'obligation du sacrifice (de sorte qu'à défaut de jonction dans l'énoncé, on évite le sacrifice). Si l'on a en mains 4 sortes, dont 2 valent ensemble une prouta, et les 2 autres chacune une prouta, elles sont aussi sujettes à la jonction et à la division (de sorte qu'il faudra plus ou moins de sacrifices pour l'infraction de serment). — [2].

5. Quelqu'un dit à un autre : « tu as violé ou séduit ma fille », et celui-ci affirme que ce n'est pas ; sur quoi le premier dit : « Je te conjure », et l'autre réplique : Amen ; ce dernier est coupable. R. Simon le déclare absous, car si l'accusé avait avoué un tel fait, il eût échappé à l'amende. On lui répliqua : il est bien vrai que, par son propre aveu, l'accusé eût évité de payer l'amende, mais il devrait payer toutefois à la jeune fille pour la honte et le dommage causés.

R. Zeira ou R. Yassa l'explique ainsi au nom de R. Yoḥanan [3] : d'après R. Simon, on est absous parce que le point essentiel de la réclamation du père est l'amende (l'interpellé y échappe par l'aveu) ; selon les autres docteurs, ce n'est pas l'essentiel, mais le prix de la honte et du dommage. R. Ila dit qu'ils ne diffèrent que dans la disposition des diverses réclamations : pour R. Simon, le père réclame d'abord l'amende, puis le prix de la honte et du dommage ; pour les autres docteurs, il a d'abord réclamé le prix de la honte. Les rabbins expliquent que les réclamations sont indéterminées ; or R. Simon suppose une seule réclamation produite, et les autres docteurs en supposent trois. R. Zeira demanda à R. Yassa (qui a rapporté l'avis de R. Yoḥanan) : as-tu entendu formellement exprimer par R. Yoḥanan le motif de la divergence entre R. Simon et les autres docteurs, ou n'est-ce qu'une déduction tirée de son avis ? De la question ainsi posée, dit R. Yossé, on voit que R. Zeira adopte l'avis précité des rabbins (il s'agit de réclamations indéterminées).

1. En tête du § 4 est un passage traduit tr. *Nazir*, IX, 3 (t. IV, p. 120).
2. Suit un grand passage traduit tr. *Guittin*, IX, 5 (ib. pp. 76-7). 3. Cf. ci-après, VIII, 9.

D'où sait-on, demanda R. Mena, que Zeira explique la Mischnâ selon les rabbins précités, et non d'après R. Ila, qu'il s'agit de l'ordre relatif des réclamations? La preuve que R. Zeira adopte l'avis de ces rabbins, c'est que l'avis de R. Simon se réfère à une seule réclamation (on suppose alors qu'il s'agit de l'amende); mais en cas de 3 réclamations, R. Simon reconnaîtrait aussi l'obligation. On le sait ainsi à l'égard des sujets pour lesquels on ne paie pas de capital; mais d'où le sait-on pour un paiement exigible du double, ou 4 ou 5 fois autant, par exemple pour celui qui viole une fille ou la séduit, ou la calomnie? On le sait par extension de ce qu'il est dit (Lévitique, V, 26): *de tout ce pour lequel il jure à faux*. Mais le montant dû pour calomnie n'est-il pas de l'amende, non une négation de dette? On l'explique, répond R. Jérémie, d'après l'avis émis ailleurs par R. Simon[1], de faire dépendre le cas de doute du réclamant (équivalent alors à un prêt d'argent réclamé).

6. Si quelqu'un dit à un autre : « tu as volé mon bœuf », et celui-ci affirme que ce n'est pas ; sur quoi, le premier dit : « je te conjure », et l'autre réplique : Amen; ce dernier est coupable. Mais si celui-ci dit : « j'ai volé, il est vrai, l'animal, mais je ne l'ai ni égorgé, ni vendu »; sur quoi, le premier dit : « je te conjure », et l'autre réplique Amen ; ce dernier est absous. Quelqu'un dit à un autre : « ton bœuf a tué le mien », et celui-ci affirme que ce n'est pas ; sur quoi le premier dit : « Je te conjure », et l'autre réplique : Amen ; ce dernier est coupable. Quelqu'un dit à un autre : « ton bœuf a tué mon esclave », et celui-ci affirme que ce n'est pas[2]; sur quoi le premier dit : « Je te conjure », et l'autre réplique : Amen ; ce dernier est absous. Quelqu'un dit à un autre « tu m'as causé un dommage corporel ou une blessure », et celui-ci affirme que ce n'est pas ; sur quoi le premier dit : « Je te conjure », et l'autre réplique ; Amen ; ce dernier est coupable. Si l'esclave dit au maître : « tu m'as fait tomber une dent, ou tu m'as crevé un œil », et le maître affirme que ce n'est pas; sur quoi, l'esclave dit : « Je te conjure », et le maître réplique : Amen ; celui-ci est absous. Voici la règle : chaque fois que sur sa propre assertion on serait tenu de payer, on est coupable pour le faux serment ; au cas contraire, on est absous[3].

CHAPITRE VI

1. Le tribunal oblige le défendeur de prêter serment, s'il avoue devoir une partie de ce que son adversaire demande[4]. La demande doit avoir

1. J., tr. *Kethouboth*, IV, 2; Cf. ci-dessus, § 4 fin. 2. Cf. tr. *Kethouboth*, III, 10. 3. La Guémara sur ce § est traduite tr. *Kethouboth*, ibid. (t. VIII, pp. 45-6). 4. Voir tr. *Qiddouschin*, I, 1 (t. IX, p. 199).

au moins la valeur de 2 *maoth* d'argent et le débiteur doit avouer la valeur d'au moins une *prouta*. Si le demandeur réclame une chose, et que l'aveu porte sur une autre, le défendeur n'est pas obligé de prêter serment ; par ex. si le demandeur réclame de l'argent du poids de 2 *maoth* et que le défendeur avoue lui devoir du cuivre du poids d'une peroutah, il n'est pas obligé de prêter serment. Mais si le demandeur réclame l'argent de 2 *maoth* et une peroutah, et que le défendeur avoue devoir la peroutah, il doit prêter serment qu'il ne doit pas les 2 *maoth*. Si le demandeur réclame cent zouz, et le défendeur dit qu'il ne doit rien, il est acquitté sans serment ; mais s'il avoue devoir 50 zouz, il prête serment qu'il ne doit pas davantage. Si le demandeur dit : « tu devais à mon père cent zouz », et le débiteur dit qu'il ne lui en devait que 50, il est acquitté sans serment, car il est considéré comme un homme qui, ayant trouvé ce que quelqu'un avait perdu, le lui rend, puisqu'il aurait pu nier tout, et le demandeur doit lui savoir gré de son aveu des 50 zouz [1].

— [2]. R. Abah ou R. Juda dit au nom de R. Samuel : chaque fois que l'assertion de deux témoins condamne le défendeur à payer une valeur, l'assertion d'un seul témoin fait que le défendeur sera tenu de jurer ce qu'il nie [3]. Comme deux témoins peuvent contraindre quelqu'un à restituer une terre qu'il détient indûment, l'assertion d'un témoin en ce cas fait-t-elle déférer le serment ? Non, on ne jure pas en cas de contestation pour un immeuble. Puisque sur le dire de deux témoins on impose une amende à qui l'a méritée, lui déférera-t-on le serment sur l'assertion analogue d'un seul témoin ? Non, on ne jure pas en fait d'amende. Comment dire qu'en cas de condamnation par l'attestation de deux témoins, celle d'un seul entraîne le serment, puisque deux témoins peuvent condamner à payer la valeur d'une prouta, et d'autre part il est dit ici : « La demande doit avoir au moins la valeur de deux maoth d'argent, et le débiteur doit avouer la valeur d'au moins une prouta » (à l'opposé de l'avis précédent) ? Notre Mischnâ parle du cas où l'individu jure de lui-même (sans intervention d'un tiers), tandis que l'avis de Samuel se réfère au cas d'un serment imposé par autrui. R. Ḥisda et ses compagnons contestent l'avis de Samuel et disent que tous les serments déférés par les juges seront les mêmes ; sans distinguer entre le serment spontané et celui qui est imposé, il faut pour établir la culpabilité que la demande soit au moins de deux maoth d'argent, et l'aveu au moins d'une prouta. R. Yoḥanan dit : si le défendeur prétend auprès du déposant avoir été volé, il ne sera coupable que s'il avoue une

1. Raschi rappelle la loi qu'un homme qui rend une chose trouvée n'est pas obligé de prêter serment, si le propriétaire prétend que l'autre avait trouvé davantage, loi établie pour empêcher que l'on ne s'abstienne de rendre une trouvaille, de peur d'être obligé de prêter serment (on évitait, par des scrupules religieux, les serments même vrais). 2. En tête est une page traduite au tr. *Qiddouschin*, ibid. 3. V. tr. *Sanhédrin*, III, 3.

partie du dépôt, contrairement à l'avis de tous ses compagnons. Sur quoi s'appuient-ils? Sur ce qu'il est dit (Exode, XXII, 8): *car c'est lui*, mots applicables à la demande d'argent (par prêt). Mais alors pourquoi est-il dit aussitôt après : *Il paiera le double à son prochain ?* (Pourquoi ce double paiement ?) En effet, il y a là une confusion de textes, et les mots *c'est lui* se réfèrent au prêt d'argent.

R. Zeira dit (pour expliquer notre Mischnâ) : le défendeur ne sera coupable qui s'il a nié la valeur de deux maoth d'argent, outre la partie reconnue d'au moins une prouta (ce qui suppose une réclamation primitive d'au moins 2 *maoth* et une prouta). — « En cas d'aveu d'une chose non réclamée, le défendeur est dispensé de jurer », d'accord avec l'avis des compagnons de R. Yoḥanan, de rapporter l'expression *c'est lui* au prêt, et d'exiger l'unité d'objet entre la demande et la défense. « Si le demandeur réclame un Maneh [cent zouz] et le défendeur dit ne rien devoir, il est acquitté sans serment ». Mais ne va-t-il pas de soi que l'on est dispensé, quelqu'élevée que soit la demande s'il n'y a nul aveu ? Voici, en effet, comment il faut rectifier ce passage de la Mischnâ : Si le demandeur réclame un Maneh, et le défendeur ne neconnaît devoir qu'une prouta, il est tenu de jurer (malgré sa disproportion avec la réclamation). Quant à l'obligation de jurer pour l'aveu de la moitié du montant réclamée, Rab et R. Yoḥanan disent tous deux que c'est ainsi en cas de prêt devant témoins ; mais pour le prêt sans témoins, le défendeur pourrait arguer avoir reçu le prêt et avoir restitué la moitié, aussi bien qu'il pourrait tout nier. Selon R. Judan[1], on n'admet pas en question financière l'argumentation à fin de confiance, basée sur la possibilité d'un autre argument ; ce n'est pas parce qu'il pourrait nier le prêt, qu'on lui ajoute foi de reconnaître la moitié de la réclamation. On peut opposer à l'avis de R. Yoḥanan (d'ajouter foi à l'emprunteur sans témoins) la Mischnâ suivante (§ 2) : « Si l'un réclame à l'autre cent zouz, et l'autre déclare devant témoins que c'est dû, plus tard le demandeur en réclame le paiement bien que le défendeur dise avoir payé, il est acquitté ; s'il dit qu'il n'était jamais débiteur, il est condamné ». Or, il s'agit là d'une assertion faite devant témoins; si donc on admet l'avis de R. Yoḥanan dans la Mischnâ, on ne s'explique pas que sur la réclamation en paiement, si le défendeur dit avoir payé, il soit acquitté. Assé ayant dit qu'un prêt fait au prochain devra être remboursé devant témoins, R. Abin l'explique ainsi : Le prêt ayant été remis devant témoins devra être restitué dans les mêmes conditions publiques. Pourtant, la Mischnâ suivante est opposée à Assé, puisqu'elle dit : « Si l'un réclame à l'autre cent zouz et l'autre déclare que c'est dû plus tard, le demandeur en réclame le montant, bien que le défendeur dise l'avoir payé, il est dispensé de jurer, etc. » (bien qu'il s'agisse d'un prêt et de l'aveu devant témoins).

2. Un individu dit à un autre : « Tu me dois cent zouz. » Si l'autre dit (devant témoins) que oui, et plus tard le demandeur en réclame le

1. Cf. ci-après, VII, 1.

paiement), bien que le défendeur dise avoir payé, il est acquitté ; s'il dit qu'il n'était jamais débiteur, il est condamné (puis qu'il a dit d'abord devant témoins qu'il devait l'argent). Le demandeur dit : « tu me dois cent zouz » ; si l'autre dit que oui, puis le demandeur dit : « tu ne me les paieras que devant témoins », plus tard il réclame le paiement, et l'autre dit avoir payé, il est condamné, car il devait payer devant témoins.

Il doit s'agir d'une réclamation devant témoins, dit R. Aboun ; car il est d'usage de prêter sans témoins, puis de réclamer le montant devant témoins. Si le demandeur réclame un Maneh, que le défendeur avoue posséder, et le premier dit: «Tu ne me le rendras que devant tel et tel » ; puis le lendemain il le réclame (seul), et le défendeur prétend l'avoir remis, il sera obligé de jurer, car il devait rendre le montant devant témoins. Ne peut-on supposer que le défendeur réponde avoir remis l'argent devant d'autres témoins ? (Pourquoi ne pas le croire sans serment ?) Bar Qappara répond : le demandeur a prévenu que le remboursement devra être fait en présence de tel et tel seulement. N'est-t-il pas loisible au défendeur, malgré cela, de déclarer avoir payé sa dette devant d'autres ? R. Aba, ou R. Ḥamnona, ou R. Ada b. Ahaba dit au nom de Rab qu'un fait analogue a été soumis à Rabbi qui a exigé la comparution des témoins spéciaux.

Si un homme occupant un terrain se voit contester sa possession, et il prétend prouver son assertion tant par la présomption de ce qu'il occupe depuis des années que par le contrat d'achat, selon Rabbi, le défendeur devra montrer au réclamant le contrat (sous peine de nullité) ; selon R. Simon B. Gamaliel, il lui suffira de faire attester sa possession (même sans contrat). R. Zeira dit devant R. Jérémie qu'un fait analogue fut soumis à R. Juda (Rabbi) qui se prononça selon l'avis de R. Simon R. Gamaliel (de ne se référer qu'à la possession). R. Jérémie demanda devant R. Zeira : est-ce à dire que Rabbi se contredise lui-même ? Il vient d'émettre l'avis que le défendeur est tenu de produire le contrat, et ici il vient de juger qu'il suffit de faire confirmer la possession ? Ou est-ce à dire que le fait précité s'est passé avant que Rabbi, renonçant à l'avis de son interlocuteur, eût professé une opinion plus sévère ? Non, on peut dire que le fait eut lieu même après la renonciation d'avis par Rabbi et qu'il eût professé un avis opposé; mais Rabbi a eu seulement en vue de faire confirmer par le contrat la véracité du défendeur [1], ce dont R. Simon B. Gamaliel permet de se passer.

Si quelqu'un détient un sol en vertu d'un contrat, ὠνή, lequel vérifié se trouve être impropre, la présomption de possession est nulle [2]. Selon R. Jérémie, c'est un point en litige entre Rabbi et R. Simon b. Gamaliel (le premier exige une preuve qui se trouve annulée ; le second se contente de l'attestation pour confirmer la propriété). R. Samuel, ou R. Zeira, ou R. Ja-

1. Celui-ci toutefois, à défaut de contrat, pourra aussi prouver (dit Rabbi) ses droits de possession par des témoignages. 2. Tossefta au tr. *Baba bathra*, ch. 2.

cob b. Aḥa dit au nom de R. Abina que l'avis précité (d'invalidité de possession) est adopté par tous. Selon R. Yossé, il y a ailleurs discussion lorsque le défendeur prétend prouver son dire à la fois par le contrat et la présomption de possession, tandis qu'ici on suppose qu'après avoir prétendu fournir la preuve par le contrat, qui est trouvé faux, le défendeur veuille faire valoir la présomption attestée de possession (en ce cas, R. S. b. G. admet aussi la nullité). Selon R. Judan, ailleurs le défendeur argue pouvoir se présenter avec deux séries de témoins (1° pour le contrat, 2° pour la possession), et à défaut de validité de la première, la seconde lui servira de preuve ; tandis qu'ici il s'est révélé comme démentant lui-même ses propres preuves (le contrat invoqué étant impropre). Ainsi, R. Morenos avait garanti pour un prêteur de sa bru ; à la suite d'une contestation survenue, ils allèrent plaider devant R. Ḥama père de Bar-Qappara et R. Oschia. Après avoir reconnu sa garantie devant les juges et avoir été condamné à payer, il déclara avoir payé à sa bru. On demanda à R. Ḥiya le grand si l'on ajoute foi à une telle assertion, et à son tour R. Ḥiya demanda à Rabbi, qui répondit : un homme condamné en justice n'est plus cru s'il dit avoir payé. Pourquoi ne le croit-on pas ? R. Abahou répond au nom de R. Yoḥanan : Celui qui paie spontanément est cru s'il affirme avoir payé, mais celui qui est condamné par d'autres n'est pas cru. R. Aboun b. Cahana dit qu'il en est de même en fait de serments. Qu'entend-on par là ? R. Abahou répond au nom de R. Yoḥanan : celui qui jure spontanément est cru s'il affirme avoir déjà juré ; mais si d'autres lui défèrent le serment, on n'ajoute pas foi à ce qu'il dit.

3. Si le demandeur réclame une livre (litra) d'or, et l'autre avoue devoir une livre d'argent, il est acquitté sans serment ; mais si le demandeur réclame un dinar d'or, et l'autre avoue devoir un dinar d'argent, un tressis (triple as), ou un pondion, ou une prouta, il prêtera serment, car la demande et l'aveu portent tous les deux sur une pièce de monnaie.

Quelqu'un déclare avoir un sac d'argent de seconde dîme à la maison ; il y va et trouve 2 ou 3 sacs ; le plus grand sac sera consacré comme dîme, et les deux autres restent profanes. Ou il déclare avoir 8 pièces d'or dans le sac, et vérification faite ce sont 8 dinars d'or, c'est de la dîme ; mais s'il déclare 8 dinars d'or, et ce sont de simples pièces d'or, elles restent profanes. S'il déclare 8 pièces d'or, et il se trouve que ce sont 50 sela' ou 200 zouz, ou bien s'il déclare, soit 200 zouz, soit 50 sela' (équivalent), et il se trouve que ce sont 8 dinars d'or, on les considère comme étant profanes [1]. Le

1. En rectifiant le présent texte d'après la Tossefta au tr. *Maasser schéni*, ch. 5, le commentaire *Pné-Mosché* l'explique ainsi : 1° on nomme pièces d'or (vaguement) les dinars, et elles seront consacrées comme dîme, non à l'inverse ; 2° comme 8 pièces d'or égalent 50 sela', ou 200 zouz (car 1 sela = 4 z.), on les admet comme désignées pour la dîme, tandis que 8 dinars valant plus ne la

demandeur réclame plusieurs dinars d'or [1], et le défendeur avoue devoir des dinars d'argent, un tressis, ou un pondion, ou une *prouta*, il est dispensé de jurer ; mais si le demandeur réclame un dinar d'or, et le défendeur avoue devoir un dinar d'argent, etc., il est tenu de jurer. En voici la raison, dit R. Jacob b. Abina: en principe, on avait supposé que le motif de distinction entre un dinar et plusieurs est de considérer le dinar seul comme petite monnaie, non plusieurs (et seulement l'aveu du même genre que la réclamation entraîne l'obligation ; au cas contraire, non) ; mais depuis lors on a fait la remarque qu'en parlant de dinars d'or il est seulement question de dinars, non de monnaie. En effet, on trouve cet enseignement : si la réclamation désigne un dinar d'or, il ne s'agit pas de monnaie, et le défendeur est dispensé de jurer.

4. Si le demandeur réclame une mesure de blé, et le défendeur avoue la moitié de cette mesure de pois, il est acquitté ; mais si le demandeur réclame une mesure de fruits, et l'autre avoue la moitié de cette mesure de pois, il prêtera serment; car les pois sont compris comme des fruits. Si le demandeur réclame du froment, et le défendeur avoue devoir de l'orge, il est acquitté sans serment ; R. Gamaliel le condamne à prêter serment [2]. Si le demandeur réclame des cruches d'huile, et le défendeur avoue devoir des cruches vides, Admon le condamne à prêter serment, puisqu'il a avoué devoir une partie de ce que l'autre réclame ; mais les autres docteurs disent qu'il est acquitté, parce que l'aveu et la réclamation ne portent pas sur la même chose. R. Gamaliel dit qu'Admon a raison.

Si le demandeur réclame du mobilier et des terrains, et le défendeur avoue devoir du mobilier et nie les terrains, ou bien il avoue les terrains et nie le mobilier, il est acquitté sans serment; s'il avoue une partie des terrains, il est également acquitté sans serment ; mais s'il avoue une partie du mobilier, il est obligé de prêter serment qu'il ne doit ni l'autre partie du mobilier, ni les terrains ; car du moment qu'il a déjà l'obligation de prêter serment pour le mobilier, il doit en même temps le prêter pour les immeubles [3].

5. On n'est pas obligé de prêter serment pour la réclamation d'un sourd-muet, ou d'un fou, ou d'un mineur. On n'oblige pas un mineur à prêter serment; mais on prête serment pour un mineur et pour les choses sacrées.

De ce qu'il est écrit (Exode, XXII, 9): *lorsqu'un homme donne à son prochain, etc.*, on exclut du devoir de jurer la contestation avec un mineur. Par

désignent pas et resteront profanes. 1. Tosse fta au présent tr., ch. 5. 2. Selon lui, il n'est pas nécessaire que la réclamation et l'aveu portent sur le même objet. 3. La Guemara sur ce § 4 est traduite au tr. *Kethouboth,* XIII, 4 (t. VIII, pp. 152-3).

ce texte on apprend la dispense en cas de remise faite à un mineur et de réclamation au mineur; mais s'il a donné l'objet au mineur, qui au moment de la réclamation est devenu majeur, d'où sait-on qu'il y a aussi dispense? De ce qu'il est écrit : *son prochain ;* l'état du dépositaire devra être le même lors de la remise comme lors de la réclamation. R. Aba b. Mamal demanda: ne peut-on pas opposer à l'avis émis au sujet du mineur, qui a grandi et est devenu majeur, l'opinion de R. Yoḥanan, qui dit[1]: lorsqu'à une réclamation faite pour récupérer un objet perdu, le défendeur (qui avait trouvé cet objet) argue avoir été volé, il est tenu de jurer, et tenu de payer le double s'il est convaincu de faux? (De même, celui qui est devenu majeur, après qu'au moment de la réception de l'objet il avait été mineur, devrait pouvoir faire jurer celui qui nie l'avoir?) On peut expliquer la dispense, dit R. Aba, en admettant que le défenseur dise : pendant ta minorité tu m'as déjà réclamé le dépôt, de sorte que j'ai été dispensé de serment à ton égard. Il est dit (ibid. 10) : *le serment de l'Éternel sera entre eux deux*, ce qui implique la simultanéité d'existence des deux plaideurs, à l'exclusion de l'héritier vis-à-vis du défunt. R. Ila dit au nom de R. Yassa que cet enseignement vise l'héritier de celui à qui le serment est déféré. *Entre eux deux* subsistera à jamais la punition à intervenir[2], soit sur la tête de celui qui défère à faux le serment, soit sur la tête de celui qui le prête à faux. Cette déduction est fondée sur ce qu'il est dit (Zacharie, V, 4) : *C'est la malédiction qui se répand sur toute la face du pays... Je la répandrai, dit l'Éternel, et elle entrera dans la maison du voleur* [3] *et dans la maison de celui qui jure faux par mon nom.* Or, R. Samuel b. Naḥman dit que les anges messagers du mal (des punitions) n'ont pas de jointure[4], pour s'arrêter dans leur course, ainsi qu'il est dit (Job, II, 2) : *d'errer sur la terre et de la parcourir* (sans arrêt), tandis que la malédiction énoncée du texte précité restera dans la maison ; *elle détruira même le bois et les pierres*, c'est-à-dire même les pierres que le feu ne consume pas seront anéanties par suite du faux serment. Selon R. Yona, il en sera seulement ainsi pour le faux que l'on connaît d'avance ; selon R. Yossa, il en sera même ainsi pour ce que l'on supposait vrai et que l'on a juré faux par erreur. Ḥagaï interprète la règle selon l'avis de R. Yossé à propos du fait suivant : Une femme était allée pétrir de la pâte chez une voisine, ayant attaché dans un coin de sa serviette 2 dinars, qui pendant le travail tombèrent dans la pâte et se confondirent avec la miche de pain. S'apercevant de la perte de cet argent, elle rentre chez elle le chercher, et ne le trouve pas. Elle retourne alors à la maison de la voisine et lui dit : rends-moi les les deux dinars que j'ai laissé tomber dans ta maison. Je jure ne pas le savoir, dit la voisine, dût-on enterrer mon enfant. L'enterrement eut en effet lieu. En revenant des obsèques, elle entendit des personnes dire : Si elle avait

1. Ci-après, VIII, 9 commencement. 2. Rabba sur Lévitique, ch. 10; *Pesiqta*, ch. 22. 3. Autrement dit : de celui qui surprenant la pensée d'autrui le fait jurer à faux. 4. Cf. J., tr. *Berakhôth*, I, 1 (t. I, p. 5).

su ce qui arriverait, elle ne se serait pas exposée à perdre et enterrer un enfant. Sur quoi, la voisine dit : Si elle en avait connaissance, elle enterrerait un autre enfant ; le fait se confirma par un nouveau décès. On alla porter les consolations chez la femme en deuil, et en rompant le pain destiné au repas funèbre, on y trouva les deux dinars. Ce fait prouve ceci : que tu sois innocent ou coupable, ne prête pas facilement serment [1].

6. On ne prête pas serment pour des esclaves, ni pour des actes, n pour des immeubles, ni pour des choses sacrées. Pour toutes ces choses, si elles sont volées, le voleur ne paie pas l'amende prescrite, soit le double, soit le quadruple ou le quintuple (Exode, XXI, 37, XXII, 6) ; de même pour toutes ces choses, celui qui les garde sans salaire ne prête pas serment, et celui qui les garde pour salaire, n'est pas obligé de payer (en cas de perte). R. Simon dit : s'il s'agit des choses sacrées, que celui qui les a offertes est obligé de remplacer si elles disparaissent, on prête serment [2]; au cas contraire, on est dispensé.

Si malgré la dispense de jurer pour certains objets cités dans la Mischnâ on jure par erreur à faux, R. Yoḥanan prescrit l'offre d'un sacrifice en expiation de ce faux serment par mégarde ; R. Éléazar en dispense. Voici, dit R. Aboun b. Ḥiya, l'observation de R, Yoḥanan à R. Éléazar (de comparer le serment de témoignage à celui du dépôt) : On conçoit une grande sévérité pour le serment de témoignage et que le serment de cette catégorie émis par mégarde soit passible de pénalité, parce qu'il comporte cette gravité d'être applicable s'il s'agit d'esclaves, ou de contrats, ou de terrains ; tandis que l'on n'en peut pas dire autant du serment au sujet du dépôt, qui ne comporte pas la même gravité. Or, comment l'homme soupçonné de faux, impropre à attester, peut-il être passible d'une peine pour serment émis par mégarde, et dès lors que le tribunal ne lui défère pas le serment, comment supposer un serment d'attestation en justice entaché de faux [3] ? Il faut donc supposer que spontanément le défendeur a juré malgré l'interdit, auquel cas le sacrifice est dû pour serment par mégarde ; de même ici au sujet du dépôt, en tous les cas de dispense énoncés par la Mischnâ, les serments spontanés émis par erreur entraînent la peine du sacrifice pour serment par mégarde. Selon un enseignement, les dispenses de jurer énoncées dans la Mischnâ se basent sur l'interprétation des mots : *Un âne, ou un bœuf, ou un agneau, ou tout autre animal à garder, qui meurt, ou est blessé, ou est pris, etc.* (Exode, XXII, 9) ; pour les animaux il y a cette particularité qu'ils peuvent mourir, ou être blessés, ou

1. V. Schuhl, *Sentences*, p. 111. 2. P. ex. un individu a fait vœu d'offrir un holocauste, puis il a désigné un animal pour remplir son vœu, et il a donné cet animal à un gardien, si l'animal est perdu, le gardien prêtera serment qu'il a bien rempli ses fonctions et qu'il n'a pas pu empêcher cette perte, quoique cet animal soit destiné au Temple ; puisque l'homme qui l'a offert sera obligé de le remplacer. 3. V. ci-après, VII, 1.

être emmenés captifs, tandis que le sol qui échappe à toutes ces 3 causes de détérioration ne sera pas l'objet d'un serment. On exclut donc le sol ; mais pourquoi aussi les esclaves ? Par une autre déduction : pour les animaux précités, qui auraient causé un dommage, le propriétaire est tenu de le réparer à titre d'amende ; tandis que pour le préjudice causé par son esclave, le propriétaire n'a pas d'amende à payer. On exclut donc de l'obligation du serment ce qui concerne l'esclave ; pourquoi est-ce aussi applicable aux contrats, pour lesquels il y a une amende en cas de destruction volontaire ? Ils échappent à la règle par une autre distinction : pour les animaux précités, leur vente comporte le privilège (de priorité de dette), détail non applicable à la cession d'un contrat, parce qu'il sert seulement de preuve. De cette dernière règle, on déduit que celui qui vend un contrat pour utiliser le corps à faire des dessins aura fait une vente effective, susceptible de dette privilégiée.

R. Ismaël explique les divers termes [1] de ce verset (ibid. 8) : *pour tout sujet de délit*, c'est une généralité ; *pour un bœuf, un âne, etc*, ce sont là des détails ; puis *pour toute perte dont il parle*, expression nouvelle de généralité : or, lorsqu'entre deux généralités il y a l'énoncé de détails, les généralités ne doivent rien comprendre de plus que les détails, Ainsi, une telle réclamation entraîne l'obligation de payer : ce devoir provient de lui-même déposant ; il le fait rembourser par voie de justice, il a droit au montant, le prix reste fixe ; il s'agit de biens mobiliers ; on échappe à la peine capitale pour cette réclamation, et on ne jurera pas avec dispense d'amende de ce fait. La réclamation entraîne l'obligation de payer, excepté si l'on demande à son prochain 200 zouz ; celui-ci peut les refuser en disant que le projet de lui donner cette somme n'a pas eu de suite. Ce devoir provient de lui-même, sauf au cas où l'interpellé se plaint d'être mécontent du procédé blessant de la demande. Il le fait rembourser par voie de justice, sauf si le prochain l'accuse d'avoir violé ou séduit la fille d'un tiers. Il a droit au montant, non s'il s'agit de contrat (la pièce même n'a pas de valeur). Le prix est fixe ; ce n'est pas le cas pour les esclaves dont la valeur varie. Elle ne provoque pas la peine, excepté en cas de reproche d'avoir incendié une meule le jour du sabbat, le coupable étant dispensé de payer, en raison d'une autre peine supérieure pour violation du sabbat. Enfin, on ne jurera pas avec dispense d'amende de ce fait, excepté si la réclamation entraîne un paiement double, quadruple ou quintuple, qui est déjà une amende (on est alors dispensé de jurer, parceque l'aveu eût dispensé de payer). Si quelqu'un déchire le contrat de son prochain sans le consentement de ce dernier, il sera puni selon R. Ḥanania ; R. Mena l'absout. Le premier le punit à titre d'amende (pour avoir endommagé une garantie de dette) ; le second l'absout, le considérant à l'égal de celui qui ferme la bouche des témoins d'autrui (ce n'est qu'un mal indirect). Ainsi lorsqu'une veuve pour se couvrir de son douaire, a saisi à la mort du mari un contrat de dette, elle n'a fait autre chose que fermer la bouche des témoins, afin qu'ils ne puis-

1. Selon la rectification du commentaire *Pné Mosché*. Cf. ci-dessus, III, 6.

sent pas attester la dette (la saisie est illégale). En effet, dit R. Amé, même la condition stipulée par écrit au contrat de pouvoir recouvrir le montant de la dette en prenant des objets mobiliers, sera nulle vis-à-vis des héritiers. Toutefois, dit R. Mena, lorsque cet engagement est écrit au contrat, en dépit du droit contraire, il faudra s'y conformer en prenant même des biens mobiliers du défunt. —[1].

(6) R. Meir dit : Il y a des choses qui sont dans la terre et qui ne sont pas considérées comme des immeubles ; c'est contraire à l'avis des autres docteurs. Ainsi, un homme dit à un autre qu'il lui a livré dix vignes pleines, et l'autre dit qu'il n'y en avait que cinq ; il doit prêter serment selon R. Meir. Les autres docteurs, au contraire, admettent que tout ce qui est attaché à la terre est considéré comme un immeuble.

7. On ne prête serment que si la réclamation est précise par la mesure, le poids ou le nombre ; ainsi, un homme dit à un autre qu'il lui a livré une maison pleine d'objets, ou une bourse pleine d'argent, et l'autre dit ne rien savoir de ce qu'il y avait auparavant dans la maison ou dans la bourse, et que le demandeur prenne ce qui s'y trouve encore, il est acquitté sans serment ; mais si le demandeur dit que la maison était remplie jusqu'au toit et l'autre dit jusqu'à la fenêtre, il doit prêter serment.

R. Hanina dit : si le demandeur réclame un grand candélabre, et le défendeur dit n'avoir à lui qu'un petit candélabre, il est soumis au serment. Pourtant la Mischnâ dit : « On ne jure que si la réclamation est précise par la mesure, le poids, ou le nombre » ? (Or, si l'aveu porte sur un candélabre plus petit, n'est-ce pas d'une autre sorte ?) On peut expliquer, répond R. Aba b. Mamal, qu'il s'agit d'un candélabre à plusieurs compartiments (de sorte qu'en les défaisant, c'est le même objet, mais plus petit). Le demandeur réclame une grande ceinture, et le défendeur avoue en avoir une petite ; c'est un point professé par R. Ḥiya, mais nous ne savons plus si en ce cas le défendeur est condamné à jurer, ou non. Or, si l'on suppose qu'il y a condamnation, on peut opposer notre Mischnâ, de laquelle il résulte que le serment est seulement obligatoire pour ce qui a une mesure, ou un poids, ou un nombre, ce qui n'est pas le cas pour la ceinture avouée ? Si l'on admet au contraire, que le défendeur est absous, on peut objecter qu'il est dit dans une autre Mischnâ[2] : « Si au moment de la cession d'un esclave sur deux que le propriétaire a, l'acheteur prétend avoir acquis le plus grand, et le vendeur dit avoir cédé le plus petit, le vendeur est tenu de soutenir son assertion par serment ; s'ils ignorent tous deux quel a été leur choix, ils se partageront le montant du litige » (or, si pour la ceinture en litige on est dispensé de jurer,

1. Suit une phrase traduite au tr. *Baba Qamma*, I, 2 (t. X, p. 7) 2. Tr. *Baba Mecia'*, VIII, 4 (5).

c'est contraire à la règle de cette Mischnâ, qui impose le serment en un cas semblable).

8. Un homme a prêté à un autre de l'argent sur un gage, et le gage est perdu. Le créancier dit alors qu'il a prêté un sela, et que le gage ne valait qu'un sicle; le débiteur dit que le gage valait un sela', et que par conséquent il ne lui doit rien ; dans ce cas, il n'y a pas de serment dû. Mais si le créancier dit qu'il a prêté un sela' et que le gage ne valait qu'un sicle, mais le débiteur dit que le gage valait 3 dinars, de sorte qu'il ne lui doit qu'un dinar, il y a serment. Si le débiteur dit avoir emprunté un *sela'*, et que le gage valait 2 sela', mais le créancier dit que le gage n'en valait qu'un, qu'en conséquence il ne doit rien au débiteur, il n'y a pas de serment. Mais si le débiteur dit qu'il a emprunté un *sela'* et que le gage en valait deux, et le créancier dit qu'il ne valait que 5 dinars, et que par conséquent il ne doit au débiteur qu'un dinar, le serment est dû.

Qui prête serment? Celui qui a pris le gage; car si l'autre prêtait serment, il serait à craindre que celui-ci ne montre ensuite le gage pour convaincre son adversaire de faux (et le faire frapper d'incapacité judiciaire [1]).

R. Yoḥanan dit que l'on croit le prêteur disant avoir prêté une somme équivalente au gage. La Mischnâ indique que l'on croit aussi l'emprunteur, puisqu'elle dit : « Le créancier dit avoir prêté un sela lorsque le gage ne valait qu'un sicle ; le débiteur réplique que le gage valait un sicle et qu'en conséquence il ne doit rien ; en ce cas, nul serment n'est exigible [2] » . Ainsi, un homme rencontrant son prochain sur la voie publique lui dit: tu me dois deux dinars, et le gage que j'ai à toi en vaut autant; sur quoi le débiteur répond : je n'ai qu'un dinar à te payer, bien que mon gage vaille le double. Le litige fut soumis aux juges de Nehardea, et ils décidèrent ceci: comme tous deux sont d'accord que le gage vaut deux dinars, au dernier (au créancier) il appatient de prouver par témoins qu'il a prêté plus d'un dinar admis par le débiteur. Ces juges n'ont donc pas appris l'avis de R. Yoḥanan disant d'ajouter foi au créancier qu'il lui est dû autant que vaut le gage. Un autre homme, rencontrant son prochain sur la voie publique, lui enlève son surtout λάβχνον, et lui dit: je ne te le rendrai que lorsque tu m'auras remboursé mon dû. Le litige fut soumis à Samuel : rends-lui d'abord son surtout, puis plaide contre lui. Est-ce que Samuel agissant ainsi adopte l'avis des juges de Nehardea, opposés à celui de R. Yoḥanan qui dit de croire le créancier jusqu'à l'équivalent de son gage? Il y

1. Selon Raschi, ce serait immérité, car il aurait pu se tromper dans l'appréciation du gage. 2. Donc, on ajoute foi à chacun, soit au créancier, soit au débiteur, en tant qu'il s'agit de la défense de leurs droits, sans réclamer une restitution à l'adversaire.

a une distinction à noter: au premier fait cité, soumis aux juges de Nehardea, il s'agissait de quelqu'un possédant déjà un gage (on croit alors le prêteur), tandis qu'au second cas le prêteur ne possédait pas de gage (il doit donc rendre ce qu'il a ravi, sauf procès).

« Qui prête serment [1]», demande la Mischnâ : car, explique Samuel, le serment est dû par l'un des deux plaideurs, « si le créancier dit qu'il a prêté un sela' lorsque le gage ne valait qu'un sicle, mais le débiteur dit que le gage valait 3 dinars, de sorte qu'il ne lui doit qu'un dinar, il y a serment » . Si donc le prêteur doit jurer, il prononce le serment et prend le montant de sa réclamation; mais si l'emprunteur jurait, il serait à craindre que l'adversaire produise le gage en dépôt pour convaincre l'emprunteur de faux ; en raison de cette crainte, on ne fait pas jurer ce dernier (malgré son droit), et le possesseur du dépôt jurera, puis sera payé. Selon Rab et Resch Lakisch, il s'agit d'un autre cas énoncé au commencement : « Si le débiteur dit avoir emprunté un sela', et que le gage valait deux sela', mais le créancier dit que le gage n'en valait qu'un, qu'en conséquence il ne doit rien au débiteur, il n'y a pas de serment ». Or, si en un tel cas le prêteur réplique qu'il ne sait pas combien son gage, vaut plus que le prêt, quelle sera la règle ? R. Aba ou R. Houna répond au nom de Rab que l'on dira au prêteur : tu l'ignores, tandis que ton prochain le sait (puisque le premier reconnaît qu'il y a excédant de valeur du gage, le serment dû en principe devient inapplicable, et le prêteur devra payer la différence, ou l'excédant réclamé). R. Josué de Yoma demanda devant R. Yossa : ici, pour le gage, on dit que si l'un ignore quel est l'excédant de valeur, son adversaire qui déclare le savoir le recevra sans avoir à jurer, tandis qu'ailleurs, pour un doute analogue, on dit que si le demandeur réclame un Maneh et le défenseur déclare l'ignorer, ce dernier est dispensé de payer ? Voici le motif: pour le gage, il y aurait lieu d'imposer le serment, et vu le doute, le prêteur paye ; tandis que pour le Maneh réclamé, il n'y a pas lieu de déférer le serment, ce qui comporte la dispense de fait.

CHAPITRE VII

1. Tous les serments imposés par la loi biblique se prêtent par les défendeurs pour ne pas payer[2]. Dans les cas suivants, les docteurs ont institué des serments à prêter pour se faire payer ; ce sont : l'ouvrier qui travaille pour un salaire, celui auquel on a enlevé ce qui lui appartient, le blessé, celui dont l'adversaire est suspect de prêter un faux serment, le boutiquier selon son livre. L'ouvrier qui travaille pour un salaire dit à celui qui a commandé l'ouvrage : « paie-moi mon travail » : l'autre dit

1. J., tr. *Baba Qamma,* X, 8 fin. 2. La Bible n'a pas établi de serment pour les demandeurs dans le but de se faire payer.

avoir payé, et l'ouvrier dit que non; l'ouvrier prêtera alors serment pour se faire payer. Selon R. Juda, seulement en cas d'aveu partiel, l'ouvrier peut le prêter pour se faire payer[1]. Par exemple l'ouvrier réclame 50 *dinars* de salaire; le défenseur dit qu'il a payé un dinar d'or (25 dinars d'argent), et ne veut payer par conséquent que 25[2].

Il résulte de ce qu'il est dit (Exode, XXII, 10); *le serment divin sera entre eux deux*, qu'après avoir juré, le défendeur est dispensé de payer, et l'on sait par contre qu'à défaut de serment il est tenu de payer; à quoi bon alors ajouter les mots: *le propriétaire le prendra sans payer?* C'est pour nous apprendre que dès l'acceptation du serment (du défendeur) par le propriétaire, le défendeur est dispensé de payer. R. Ḥagaï demanda à R. Yossé: pourquoi s'efforcer d'expliquer cette règle de la dispense de payer en cas de serment, d'après le verset précité, conforme à l'avis seul de R. Meir? N'en est-il pas de même selon les rabbins? En effet, comme l'a dit R. Assé au nom de R. Yoḥanan[3], c'est l'avis de R. Meir de tirer une déduction opposée à l'aide du texte énoncé, et conclure de ce qu'il est dit: *le propriétaire le prendra sans payer*, qu'à défaut de serment le paiement est dû. De même, on peut observer que R. Ḥiya a enseigné[4]: en livrant l'animal au gardien, soit gratuit, soit salarié, le propriétaire peut convenir avec lui qu'il lui confie le dépôt, à condition de considérer le gardien comme un loueur responsable qui ne peut pas échapper au paiement par un serment? A cette objection, dit R. Ḥanina, on peut répondre ainsi: tous s'accordent à dire que, selon les termes bibliques, de ce que le texte prescrit d'une part au cas négatif on conclut à l'inverse au cas affirmatif; seulement il y a divergence d'avis pour le langage humain (selon l'exemple précité, contesté par les rabbins).

R. Abin explique pourquoi, selon la Mischnâ, le gardien payé jure avant de toucher son dû: comme le propriétaire préoccupé par ses nombreux soucis peut ne pas se souvenir, on a établi que le gardien salarié jurera avant de prendre son dû. Par contre, on a établi, en faveur du propriétaire, que si le temps de payer le gardien s'est écoulé, la présomption veut que le propriétaire se soit acquitté (l'oubli serait une faute trop grave), et par suite le gardien ne jurera pas pour recevoir sa réclamation. Selon R. Ḥiya, si des témoins attestent que, malgré la réclamation de ce gardien en temps voulu (de suite), son salaire lui est encore dû, fût-ce au bout d'un an, il jurera et se fera payer; selon R. Yossé au contraire, il n'a que le jour de la réclamation pour faire valoir son droit. Or, dit R. Yona, R. Yossé b. R. Ḥanina et Resch Lakisch sont en désaccord à se sujet: l'un dit que si le gardien de nuit a réclamé son

1. Au lieu que, selon la loi biblique, le patron aurait dû prêter serment pour être acquitté. 2. D'après la loi biblique, le défendeur avouant qu'il doit une partie de la dette, devrait prêter serment pour ne pas payer le reste; mais les docteurs l'ont déféré à l'ouvrier qui le prêtera pour se faire payer le tout. 3. Ci-dessus, IV, 12. 4. Tr. *Baba Mecia'*, V, 3 (5).

salaire le jour (en son temps), il ne peut plus rien réclamer même en jurant au delà de ce jour ; s'il est de jour et que son temps de réclamation soit la nuit, il n'a que la même nuit comme durée de réclamation, non au delà. L'autre dit que, même pour une réclamation produite en ce jour, si des témoins attestent la réclamation, contredite par le défendeur, le gardien pourra en ce même jour jurer et se faire payer ; mais si sur la réclamation faite le propriétaire répond qu'il paiera, il y a présomption de promesse remplie (et le demandeur ne jurera pas pour se faire payer). Jusque-là, on ignore par qui chacun des avis précités a été professé. Mais comme R. Hama b. Ouqba attribue à Resch Lakisch l'avis disant : si le gardien de nuit a réclamé son salaire le jour, il ne peut plus rien réclamer au delà de ce jour, même en jurant ; s'il est de jour et que son temps de réclamation soit la nuit, il n'a que la même nuit comme durée de réclamation (sans autre distinction) ; donc il faut attribuer à R. Yossé b. Ḥanina l'autre avis, disant que tout dépend de la réponse faite par le défendeur, et s'il a opposé la prétention d'avoir payé, on ne le croit pas ; tandis qu'on le croit s'il a promis de payer plus tard. R. Mena dit : Il arrive parfois que, malgré la réclamation faite après le temps voulu, on la considère comme faite en son temps. Voici comment : sur la réclamation qui lui est faite, le défendeur prétend s'être acquitté depuis le jour où la demande lui a été faite en temps opportun ; on considère que ce jour de demande était la veille, et on lui ajoute comme mesure de prolongation le jour actuel. Si le défendeur prétend lui avoir payé d'avance son salaire, le gardien n'aura qu'à jurer pour confirmer sa réclamation et sera payé. Si le demandeur a un gage en mains, il sera payé sans même jurer (le gage fait foi). Si le demandeur est un esclave (qui ne peut pas jurer pour justifier sa prétention), est-ce qu'en ce cas le défendeur jurera pour être dispensé de payer ? Cela va de soi, puisque le tribunal ne défère pas de serment à un esclave ; il en est de même pour celui dont le témoignage est suspect, qui n'est pas admis à jurer. Si tous deux, demandeur et défendeur, sont suspects, c'est un cas en litige entre R. Meir et R. Yossé [1] : d'après (ce dernier, le serment commence par retourner à celui qui le doit légalement (au défendeur, et vu son incapacité de jurer à titre de suspect, il devra payer) ; selon R. Meir, ils partageront le montant de la somme en litige. Il est évident que si le propriétaire est mort lors du procès, le gardien demandeur jurera aux héritiers que le salaire lui est dû ; mais si celui-ci est mort, dit-on aussi que son héritier devra jurer aux héritiers du propriétaire pour être payé ? Non, les sages ont établi qu'au lieu du propriétaire préoccupé le gardien devra jurer pour toucher son salaire ; cette raison ne saurait prévaloir si l'on a affaire aux héritiers.

(Quant à la restriction sus énoncée, de ne pouvoir réclamer que le jour du serment ce que l'on a demandé en temps opportun, il s'agit certes d'une réclamation devant témoins) R. Eliézer demanda : si la réclamation faite devant témoins n'a pas été soldée de suite, comment le défendeur peut-il prétendre

1. Cf. ci-après, § 4 fin.

avoir payé le salaire dû ? C'est que, dit R. Yohanan, on admet dans les questions financières la valeur de conséquence d'un argument[1], c'est-à-dire puisque le défendeur pourait prétendre n'avoir pas engagé ce gardien (ce qui a lieu sans témoins), on le croit lorsqu'il dit l'avoir engagé et l'avoir ensuite payé sans témoins. Un enseignement[2] est opposé à l'avis de R. Éléazar et dit : il est vrai que le gardien jurera et sera payé lorsque le défendeur prétend avoir versé son dû, et le demendeur le conteste ; mais si le demandeur prétend avoir été engagé pour un travail, et le défendeur le conteste, il importe au demandeur de fournir la preuve du bien fondé de sa demande ; cette fin n'est-elle pas opposée à l'avis précité de R. Éléazar ? En effet, s'il s'agissait d'un engagement devant témoins, l'un ne pourrait pas prétendre l'opposé de ce que dit l'autre (il faut donc supposer que c'est en absence de témoins, et en ce cas on croit le défendeur parce qu'il pourrait arguer n'avoir engagé personne). R. Aba de Carthagène demanda : si le défendeur prétend que l'ouvrier a travaillé un jour et qu'il l'a payé, tandis que le demandeur affirme avoir travaillé deux jours sans avoir été payé, quelle sera la règle ? Il est évident que, pour le premier jour de travail, reconnu par le défendeur, le demandeur devra être payé, sans même jurer ; mais pour le second jour il y a divergence d'avis entre R. Yohanan et R. Éléazar (le 1er dit d'ajouter foi au défendeur ; le 2e dit de faire jurer le salarié, puis de le payer). Si le défendeur prétend avoir convenu comme salaire un *sela'* et l'avoir payé, tandis que le demandeur affirme que le prix convenu était de deux sela' non encore payés, certes le premier sela' (reconnu par le défendeur comme minimum de convention) sera payé ; pour le second il y a aussi divergence d'avis entre R. Yohanam et R. Éléazar. De même, dit R. Houna : si le défendeur niant avoir reçu un bœuf en dépôt le jure, puis le demandeur amène des témoins qui attestent avoir vu le bœuf du prochain a l'étable du défendeur ; dès lors, le dépositaire l'a volé au déposant par serment (et il est dispensé de payer). Une Mischnâ[3] s'oppose à l'avis de H. Houna : « Si le propriétaire demande au gardien où est son bœuf ; celui-ci répond que l'animal est perdu, et à l'objurgation qui lui est faite par le premier il réplique Amen, tandis que des témoins attestent qu'il l'a consommé, il devra payer le montant ; s'il l'avoue spontanément, il devra payer outre le capital 1/5 en sus pour amende et offrir un sacrifice ». Il y a une distinction à noter : dans cette Mischnâ, il s'agit de celui qui après avoir mangé l'animal jure ne pas l'avoir eu (il le paiera), tandis que R. Houna parle de celui qui jure puis le mange (il sera acquitté). — Est-ce que R. Juda (exigeant dans la Mischnâ un « aveu partiel ») se contredit ? Plus loin (§ 6) il dit qu'en cas de contestation pour la livraison de fruits, même lorsqu'on ignore de quel côté est la probabilité, le propriétaire jurera et se les fera livrer, tandis qu'ici en raison de l'aveu partiel le demandeur jure et se fait payer ? Plus loin, comme il n'y a pour ainsi dire pas de serment légal possible (en raison du litige complet), l'ignorance fait prédominer le droit du propriétaire

1. Ci-dessus, VI, 1 fin. 2. Tossefta à ce tr., ch. 6. 3. Ci-après, VIII, 3 (4).

qui jure et prend ; tandis qu'ici il y a un serment légal en raison de l'aveu partiel possible, et le serment sera transféré du propriétaire au salarié qui jurera et prendra. A celui qui est déjà soumis au serment rabbinique, peut-on déférer le serment légal ? On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit : on peut ajouter un serment légal à un autre analogue ou un serment rabbinique à un autre, et de même ajouter le serment légal à la suite du serment rabbinique ou l'inverse. Toutefois, fut-il observé, on comprend l'analogie entre 2 serments légaux qui supposent tous deux la dispense de paiement, ainsi que celle entre 2 serments rabbiniques déférés pour autoriser de prendre l'objet en litige, tandis qu'on ne saurait expliquer de même le revirement d'un serment légal en un serment rabbinique ou l'inverse, vu qu'ils ne se ressemblent pas en leurs effets.

2. Celui auquel on a enlevé ce qui lui appartient, est dans la même catégorie. Par exemple, il y a des témoins attestant qu'un homme est entré dans la maison de son débiteur pour y faire des saisies sans autorisation ; le débiteur dit : « tu as pris mes effets », et l'autre dit n'avoir rien pris ; le propriétaire prêtera serment qu'on lui a enlevé ses effets, pour se les faire payer. R. Juda dit : ici, comme dans le cas de l'ouvrier, il ne peut se faire payer en prêtant serment que si son adversaire avoue devoir une partie de la réclamation, par exemple si le propriétaire réclame deux effets, et le défendeur avoue en avoir pris un [1].

S'il est prouvé qu'un homme est entré dans « sa maison », non dans sa cour, « pour y faire une saisie », non dans un autre but, le propriétaire jurera et se fera payer. Toutefois, dit R. Isaac, il faut que des témoins aient vu entrer le voleur. Si 2 personnes sont entrées chez quelqu'un pour opérer une saisie, le propriétaire sera-t-il aussi cru pour faire valoir son droit ? On peut le savoir de ce qu'il est dit : Si l'on atteste avoir vu quelqu'un entrer avec son prochain à l'état sain et sortir de chez lui blessé, sans qu'il y ait eu d'autre individu avec eux, le blessé est fondé à réclamer un dédommagement (il en sera de même pour le propriétaire saisi par deux hommes). Toutefois, on peut dire qu'il y a une différence dans la saisie faite par deux hommes (en ce que chacun a pu opérer pour son propre compte, de sorte que le volé pourrait arguer contre chacun d'eux à part). A quoi bon d'ailleurs distinguer entre le volé et le blessé ? Même ce dernier peut arguer contre deux hommes, si les témoins attestent les avoir vus tous deux frappant le blessé à coups de bâtons (de même le volé peut l'avoir été par deux). Si des témoins disent avoir vu quelqu'un jeter des cailloux dans une maison où les vases ont été brisés, le propriétaire a droit au remboursement de la valeur sans jurer ; peut-il aussi réclamer du même individu des objets sur l'estimation desquels on est

1. Le défendeur devrait, d'après la loi biblique, prêter serment pour ne payer qu'un des effets ; mais les docteurs ont déféré ce serment au propriétaire auquel on a enlevé ses effets.

en désaccord ? On suivra en cela l'avis de R. Yohanan qui dit : tel homme se dit riche au dehors et il est pauvre chez lui, ou pauvre au dehors et riche chez lui, selon ces mots (Proverbes, XIII, 7) : *Il se dit riche et n'a rien, tel se dit pauvre et a beaucoup de biens* (On ne laisse donc pas l'intéressé fixer lui-même l'estimation douteuse)[1] —.

3. De même le blessé ; p. ex., s'il y a des témoins qu'un homme était bien portant en entrant chez quelqu'un, et en est sorti blessé ; cet homme dit à l'autre : » c'est toi qui m'as blessé », et l'autre le nie. Le blessé prêtera serment pour se faire payer à raison de sa blessure. R. Juda met encore ici la condition d'un aveu partiel du défendeur ; p. ex., le blessé dit : « c'est toi qui m'as fait les deux blessures », et l'autre dit qu'il n'en a fait qu'une.

R. Juda dit[2] : il y a lieu parfois d'attribuer au blessé lui-même la plaie qu'il s'est faite, pendant qu'il luttait avec son prochain (en s'écorchant au mur) ; en ce cas, il faut jurer que ce n'est pas pour avoir droit au dédommagement (sous peine de refus). S'il est mordu à une place du corps où l'on ne peut pas se mordre soi-même, le blessé a droit au paiement sans jurer. Hors de là (à défaut d'attestation), lorsque la contestation se base sur l'affirmation de chacun, dont l'un déclare avoir été blessé par son prochain, et ce dernier le nie, on se trouve en présence d'un litige ordinaire (le défendeur jurera que ce n'est pas lui et sera acquitté).

4. Celui dont l'adversaire est suspect de prêter un faux serment en ce cas, soit que celui qui devrait prêter un serment ait été convaincu de faux, soit qu'il ait été frappé d'incapacité judiciaire, est comme les joueurs de cubes, les prêteurs à usure[3], ceux qui font des paris en faisant voler des pigeons, ou ceux qui trafiquent des produits de la 7e année : si l'une de ces personnes a un procès dans lequel elle devait prêter serment pour être acquittée, on défère le serment à la partie adverse qui le prêtera pour se faire payer. Si les deux parties sont suspectes, le serment retourne où il était. C'est l'opinion de R. Meir. R. Josué dit que la somme de la réclamation est partagée entre les deux parties.

[4]. A partir de quand un homme suspect de jurer à faux est-il réhabilité et redevient-il digne de foi ? Lorsqu'il vient déclarer en justice qu'il est suspect. Comment cela ? S'il le déclare au moment où il est soumis au serment par son adversaire, on ne saurait admettre que le tribunal défère le serment à un homme suspect ; il s'agit du cas où au moment de se rendre devant un tribunal qui ne le connaît pas et va lui déférer le serment, il dise spontanément être

1. Suit un passage traduit au tr. *Baba Qamma*, VI, 6 (t. X, p. 54). 2. Tossefta à ce tr., ch. 6; Cf. Tossefta au tr. *Baba Qamma*, ch. 9. 3. Tr. *Sanhédrin*, II, 3. 4. En tête est une page traduite tr. *Rosch ha-schana*, I, 9 (t. VI, p. 72).

suspect. On peut l'admettre aussi devant un tribunal qui le connaît comme suspect : au moment où le serment est déféré à son adversaire, il déclare l'en dispenser et payer sans cela (puisqu'il ne peut pas le prêter en son état suspect, il sera réhabilité).

Le « retour du serment », dit R. Oschia devant R. Amé au nom des rabbins de là-bas (Babylone), signifie son retour à l'état sinaïque ; selon R. Yohanan au nom de R. Yanaï, c'est le retour aux maîtres. Par le premier avis on entend qu'il n'y a pour ainsi dire pas d'attestation en faveur d'un des plaideurs, et le tribunal ne pouvant imposer ni le serment, ni le devoir de payer, le demandeur est tenu de prouver le bien-fondé de sa réclamation ; le 2e est d'avis de retourner le serment au propriétaire : en raison de l'état suspect de l'adversaire, qui l'empêche de jurer, le défendeur est invité à payer, sauf décharge par serment.

5. Enfin, le boutiquier d'après son livre. Ainsi, il ne s'agit pas là du cas où le boutiquier dit à quelqu'un : « tu me dois 200 zouz, c'est inscrit dans mon livre » ; mais un individu dit au boutiquier : « donne à mon fils deux mesures de froment ; ou donne à mes ouvriers pour un *sela'* (4 dinars) des *maoth* (menue monnaie) ; le boutiquier prétend les avoir donnés, et il réclame de l'individu le paiement, le fils ou les ouvriers disent n'avoir rien reçu, et ils réclament aussi du même individu ce qu'il leur devait. Dans ce cas, le boutiquier prête serment qu'il a donné les *maoth*, pour se les faire payer, et les ouvriers prêtent serment qu'ils n'ont rien reçu pour se faire payer à leur tour. Mais Ben-Nanos dit : Comment peut-on laisser prêter deux serments contradictoires, dont un sera nécessairement faux ? Aussi, veut-il que le boutiquier et les ouvriers se fassent payer sans serment.

« Le boutiquier sur son livre » inscrit certes les cessions faites à crédit ; mais comme il peut avoir oublié de porter la recette, le client peut lui dire : ce que tu as inscrit dû d'une main, efface-le de l'autre (c'est payé). Rabbi dit: quant aux ouvriers tenus de jurer pour être payés, je suis d'avis que les demandeurs jurent en présence des défendeurs, pour qu'ils aient honte l'un de l'autre de leur dénégation (et que le menteur arrive ainsi à dire vrai).— Quant à l'avis de la Mischnâ, que le demandeur jure et se fait payer du propriétaire, c'est vrai si les ouvriers ne se sont pas tenus chez le boutiquier avec le propriétaire (s'il n'a pas livré) ; mais s'ils se sont trouvés avec lui chez le boutiquier (qui s'est refusé à les solder), le propriétaire ne doit plus rien, et ils ont recours contre le boutiquier. Ainsi, raconte R. Juda b. Schalom, on avait un jour adressé des porteurs aux débitants [1], κάπηλοι ; mais ceux-ci, à l'arrivée des ouvriers, les jetèrent dehors, sans leur donner de denrées. Le litige fut

1. Ceux-ci devaient fournir aux premiers des marchandises en paiement du travail fait chez le propriétaire.

soumis à R. Saméi, qui dit : si le débitant prétendait leur avoir déjà payé, les ouvriers ne finiraient-ils pas par toucher ce qui leur est dû par le maître ? Comme il avoue (par sa violence) n'avoir pas payé, ils prendront désormais ce qui leur est dû par lui [1].

6. Un homme dit à un boutiquier : « donne-moi des fruits pour un dinar », celui-ci donne les fruits, puis il réclame le dinar mais l'autre répond : « Je te l'ai donné et tu l'as mis dans ta bourse », *Mappula*. Dans ce cas, l'acheteur prêtera serment qu'il a donné le dinar (et il est acquitté). Si au contraire, l'homme a donné le dinar et il réclame les fruits, mais le boutiquier dit : « Je te les ai donnés, et tu les as portés chez toi » ; c'est le boutiquier qui prêtera serment pour être acquitté. R. Juda dit : Celui qui a les fruits a la haute main [2].

Un homme dit à un changeur : « donne-moi des *maoths* pour un dinar » ; celui-ci les lui donne, il réclame le dinar ; l'autre dit : « Je te l'ai donné, et tu l'as mis dans ta bourse » ; dans ce cas, l'homme prêtera serment qu'il a donné le dinar pour être acquitté. Si ayant donné le dinar réellement il réclame les *maoths*, et que le changeur dise : « Je te les ai données, et tu les as mises dans ta bourse », alors le changeur prêtera serment qu'il les a données pour être acquitté. R. Juda dit : les changeurs n'ont pas l'habitude de donner la monnaie sans recevoir d'abord le dinar .

Selon R. Ḥanina, il faut aussi admettre dans la discusion (entre R. Juda et les autres sages) l'enseignement suivant [4] : quelqu'un dit à un boutiquier « donne-moi des fruits pour un dinar », celui-ci donne les fruits, puis réclame le dinar ; mais l'autre répond : « je te l'ai donné et tu l'as serré », l'acheteur jure alors ou prouve l'avoir donné (et il est acquitté). Si au contraire l'homme a donné le dinar et réclame les fruits, mais le boutiquier dit : « je te les ai donnés et tu les as portés chez toi », le boutiquier devra jurer ou prouver son dire (et sera acquitté). Toutefois, ajoute R. Juda, c'est vrai lorsque le panier de fruits se trouve dans la rue, à égale distance des deux plaideurs ; mais si le panier se trouve chez l'un d'eux, le demandeur est tenu de prouver le bien-fondé de sa réclamation (dernier point seul admis d'accord). De même, ils sont en discussion sur le cas suivant, pour l'argent en litige entre un changeur et un particulier si l'argent est dans la rue, à égale distance des deux plaideurs. Enfin l'assertion finale de R. Juda (que le chargeur ne donne guère la mon-

1. Au boutiquier la dette a été transférée par le propriétaire qui n'est plus en cause. 2. D'après Raschi, si le boutiquier a donné les fruits à l'acheteur et qu'il réclame le dinar, que l'acheteur dit avoir déjà donné, il est acquitté sous serment, car il a les fruits, et les boutiquiers n'ont pas l'habitude de donner les marchandises sans recevoir d'abord le prix. 3. Si donc le changeur réclame le dinar que l'autre dit avoir donné, l'autre est acquitté sans serment. 4. Selon le texte de la Tossefta, ch. 6, reconstitué d'après le commentaire.

naie sans recevoir d'abord le dinar) est vraie à l'égard d'un étranger, ξένος, mais il arrive de donner la monnaie à son compatriote même avant d'avoir le dinar.

7. On a dit [1] : Si la femme divorcée avoue que le mari lui a payé une partie du douaire, et le mari dit l'avoir payé entièrement, elle prêtera serment pour se faire payer le reste. Si un seul témoin atteste que le douaire a été payé, la femme prêtera serment qu'elle n'a pas été payée, puis sera payée. Si le mari a vendu les biens, la femme ne peut se faire payer des terrains vendus qu'après avoir prêté le serment qu'elle n'a pas été payée. Si elle est veuve et qu'elle veuille se faire payer sur les biens des orphelins, elle doit à cet effet prêter serment. Enfin, elle doit encore prêter serment, si le mari divorcé avec elle est à l'étranger, et qu'elle veuille se faire payer en son absence.

Comme la femme doit prêter serment, si elle veut se faire payer des orphelins, les héritiers qui réclament pour le défunt ne peuvent pas non plus se faire payer (des orphelins) qu'après avoir prêté serment, en disant : « nous jurons que notre père ne nous a rien ordonné à ce sujet, il ne nous a pas dit que l'acte présenté ait été payé, et que nous n'avons trouvé, dans les papiers de notre père, aucun écrit qui indiquerait le paiement de la dette [2]. R Yohanan b. Broqah dit : quand même le fils serait né après la mort de son père, il prête serment qu'il n'a trouvé aucun papier constatant que la dette ait été payée, pour se faire payer la somme indiquée dans l'acte. R. Simon b. Gamaliel dit : s'il y a des témoins que le père a dit avant la mort : « *cet acte* n'est pas payé », le fils peut se faire payer sans serment [3].

8. Sont condamnés à prêter serment sur des réclamations douteuses, les associés, les fermiers, les tuteurs, les intendants, la femme qui dirige le commerce de la maison, le fils de la maison (qui en dirige le commerce pour lui et pour ses frères après la mort de leur père). Si l'un de ces individus demande à son adversaire : « Qu'est-ce que tu réclames ? », et l'autre répond : « Je n'ai aucune réclamation déterminée, mais je veux que tu prêtes serment avoir scrupuleusement géré le commerce » (sans chercher à faire quelques profits à mes dépens), il doit prêter le serment exigé. Si les associés et les fermiers ont déjà fait leur partage sans qu'on ait exigé d'eux le serment, on ne peut plus venir plus tard le leur imposer. Mais, si l'un de ces individus est obligé de prêter serment dans un autre procès qu'il a avec son adversaire, celui-ci peut exiger que le ser-

1. Tr. *Kethouboth*, IX, 8 (t. VIII, p. 121). 2. Voir tr. *Kethouboth*, IX, 7 (t. VIII, p. 122) ; tr. *Baba Mecia'*, I, 8 (t. X, p. 90). 3. Toute la Guemara sur ce § est traduite au tr. *Kethouboth*, IX, 7 et 8 (t. VIII, pp. 121-3).

ment soit prêté en même temps sur sa gérance, du temps où il était associé au fermier [1]. Enfin la septième année arrête le serment [2].

R. Yossé dit: il est vrai que l'on défère le serment sur des réclamations douteuses, si l'un des plaideurs a des relations commerciales avec l'autre sans compter, non s'ils comptent ensemble (en ce cas, il n'y a sans doute qu'une erreur de compte). De même, le fils de la maison (énuméré parmi ceux qui jurent en cas de doute) est aussi de ceux qui font du commerce avec le maître sans compter. — R. Zeira est conforme à l'avis de R. Yossé au sujet du serment par entraînement [3]. Un homme alla soutenir un procès devant R. Zeira, qui lui déféra le serment pour la somme de 2 dinars en litige. Puisque, dit-il, je suis condamné à te payer 2 dinars si je ne jure pas, je préfère te les donner que de jurer. J'ai encore tel et tel objet à te réclamer, dit le demandeur. R. Zeira dit alors au défendeur: ou tu devras lui donner tout ce qu'il te réclame, ou jurer pour tout ce qu'il reversera sur toi en même temps, par entraînement. En général, jusqu'où peut-on être entraîné à prêter serment par série? R. Yohanan répond: le demandeur peut aller jusqu'à faire jurer l'adversaire qu'il ne lui a pas été vendu comme esclave. Mais s'il arrive que le défendeur est un cohen, peut-on le faire jurer sur l'hypothèse inadmissible qu'il soit devenu esclave hébreu (état incompatible avec le sacerdoce)? De plus, il n'y a plus d'esclaves de nos jours. R. Samuel b. Isaac dit: lors même que, par la conservation de l'objet en litige durant la 7e année, on n'aurait pas été obligé de jurer, cette année l'arrête; sans quoi, si l'on supposait qu'en raison de sa conservation en cette année le serment n'est pas arrêté, on pourrait objecter qu'on le déduit par analogie des mots *baal* (maître), usités soit pour le serment (Exode, ibid.), soit pour le repos agraire (Deutér., XV, 2), concluant aussi à l'arrêt du serment. Toutefois, cela ne prouve rien: pour les objets de « dette de la main » (tel que le prêt), le repos de la 7e année a son effet, ainsi que pour le serment; mais pour ce qui n'est pas de cette nature, la 7e année n'arrête pas. Voici du reste la règle générale [4]: en chaque cas où la 7e année suspend la dette, elle suspend aussi le serment; là où elle ne suspend pas la dette, elle n'arrête pas non plus le serment.

CHAPITRE VIII.

1. Il y a quatre catégories de gardiens [5]; le gardien gratuit, celui qui

1. On appelle cela un serment par *Ghilgoul*, par entraînement. 2. On sait que le créancier perd le droit d'exiger le paiement de sa dette à la fin de l'année du repos agraire (Deutéron., XV, 2). Si le créancier a obtenu par le tribunal le droit d'exiger de son débiteur un serment, il perd ce droit également après la dite année. 3. Tr. *Baba Mecia'*, III, 1. 4. Tossefta au tr. *Schebiith*, ch. 8. 5. V. tr. *Baba Mecia'*, VII, 6 (9), qui reproduit notre texte (t. X, p. 137 et note 3).

emprunte un objet pour en user ; le garde salarié, celui qui loue un objet (pour soi). De ces quatre, le gardien gratuit n'a qu'à jurer s'il est défendeur. Celui qui loue un objet (ayant la responsabilité complète) doit payer pour tout accident. Enfin, celui qui garde pour un salaire et celui qui loue doivent payer, si l'animal ou l'objet s'est perdu ou a été volé ; mais si l'animal s'est cassé une patte, ou s'il a été enlevé par des ennemis, ou s'il est mort, le gardien est acquitté en prêtant serment (qu'il n'est pas la cause de l'accident et qu'il n'a pas pu l'empêcher).

R. Yoḥanan dit : les 4 sortes diverses de gardiens ne deviennent responsables par le fait de leurs fonctions que lorsqu'ils ont acquis par attraction l'objet à conserver. R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Eliézer : en cas de vol par le gardien du dépôt qui lui a été confié, il n'en est responsable qu'après s'être chargé de le garder. En effet, dit R. Yossé b. R. Aboun, un enseignement dit aussi [1] : Si quelqu'un accepte de son prochain un champ en fermage et le néglige, il en est responsable dès l'acceptation et devra payer au propriétaire le produit présumé en être tiré. De même, dit R. Ḥanania au nom de R. Aboun, si le dépôt a été volé de chez son maître, le gardien n'est responsable qu'après s'être chargé du dépôt par voie d'acquisition. Une Mischnâ [2] dit bien : « Si après l'avoir attiré pour le faire sortir, l'animal meurt étant encore dans le domaine du propriétaire, le voleur sera acquitté (ne l'ayant pas encore dans son propre domaine) ; mais si après l'avoir soulevé ou transporté du domaine de son propriétaire au dehors l'animal meurt, le voleur est responsable et coupable. Il est certain qu'en le soulevant même dans le domaine du maître, il acquiert l'animal, qu'il a pour ainsi dire enlevé de tout le domaine du maître; mais il reste à savoir si après avoir fait l'attraction pour l'enlever, qui ne donne la possession qu'en dehors du domaine du maître, il faut encore avoir emmené l'animal jusque dans son domaine propre pour en être responsable. Oui, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, il faut avoir l'animal dans sa propre étable pour en répondre. Mais alors, objecta R. Aboun b. Ḥiya, dès qu'on l'a dans son étable, on le possède même sans l'avoir attiré ? Il s'agit donc dans la Mischnâ d'un animal qui se trouvait sur la voie publique (de là, il faut l'avoir attiré chez soi pour en répondre). N'en résulte-t-il pas que R. Aboun b. Ḥiya se conforme à l'avis de Schammaï (opposé à Ḥillel) qui dit : « Si le gardien déclare vouloir mettre la main sur le dépôt, il est coupable et condamné d'après l'école de Schammaï, comme s'il l'avait déjà fait ; d'après l'école de Ḥillel, il n'est condamné qu'après le fait accompli » ? Or, en quel cas discutent-ils ? Si au moment où l'animal était sur la voie publique le voleur a projeté de le voler, et l'animal meurt après cet énoncé (l'ayant attiré à lui), tous s'accordent à condamner le voleur ; si au contraire le voleur n'a pas attiré l'animal, tous le déclarent absous ; il faut donc admettre qu'ils discutent sur

1. Tossefta au tr. *Baba Mecia'*, ch. 9. 2. Tr. *Baba qamma*, VII, 6 (8).
3. Tr. *Baba Mecia'*, III, 9 (13).

le cas où l'animal est à l'étable, amené là de la rue (en ce cas, Schammaï voit la preuve de la préméditation du vol). En résulte-t-il donc que R. Aboun b. Ḥiya, n'exigeant pas l'attraction, suive l'avis de Schammaï seul ? Il faut distinguer, répond R. Aboun: en ce cas, dans la Mischnâ précédente, il s'agit d'acquisition faite sans l'assentiment du propriétaire (Ḥillel est alors d'avis que l'attraction ne suffit pas pour rendre le voleur responsable) ; tandis qu'ici il s'agit d'acquisition faite avec l'assentiment du maître.

Il est écrit (Exode, XXII, 10): *Si quelqu'un remet à son prochain en dépôt, etc.;* le dépositaire est responsable s'il a été chargé de garder le dépôt, non s'il a été chargé de le déchirer[1] (de le perdre), ou de le garder, non de le jeter, ou de le garder, non de le livrer en don. Toutefois observe R. Yossé, pour être déchargé de la responsabilité, il faut que le maître ait dit de le donner à qui veut le recevoir ; mais si le maître a spécifié qui devra le recevoir en don, la responsabilité du gardien est maintenue. On a enseigné : de l'expression *s'il disparaît de la maison de quelqu'un* (ibid., 7), on conclut qu'en cas de vol au sommet du toit, le bénéfice du double paiement par le voleur ne sera pas attribué au gardien. C'est vrai, dit R. Éléazar, pour un toit non enclos (alors ce n'est pas à l'intérieur) ; mais un enclos est considéré comme dans la maison. On a enseigné aussi : de la même expression on conclut qu'en cas de vol de l'emprunteur, le gardien n'a pas non plus droit au double. Mais alors on devrait aussi en exclure le gardien salarié et le mercenaire? Non, comme il est rétribué pour la charge de garder, le dépôt lui est confié (avec toutes ses conséquences). On trouve ainsi 3 sections inscrites dans la loi : l'inférieure se réfère à l'emprunteur, l'intermédiaire au gardien salarié et au loueur d'un objet, enfin la plus élevée se rapporte au gardien gratuit. Comme l'emprunteur a tout l'avantage, il paiera le total du dommage, le cas échéant. Du gardien salarié et du loueur, l'un a une partie de profit par son salaire et donne une partie de profit au propriétaire par sa responsabilité de garde, et l'autre (le loueur) profite du travail et fait profiter le propriétaire en le payant et en devenant responsable ; il jure en partie (pour l'animal blessé, ou pris, ou mort), et il paie une partie (en cas de vol, ou de perte). Enfin, le gardien gratuit, qui n'a pas de profit, jure en cas de dommage et est acquitté. Que jure-t-il? N'avoir pas péché en ses devoirs de garde. Si d'autres savent et peuvent attester que le dommage survenu n'est pas de la faute du gardien, le serment est-il pourtant obligatoire? On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit[2] : les mots (ibid., 8) *Si le voleur n'est pas trouvé, etc.*, paraissent inutiles ; c'est que de l'expression précédente, *si le voleur est trouvé, il paiera le double*, il résulte que si le voleur est découvert, et le gardien a les moyens, comme un propriétaire, celui-ci sera dispensé de tout ; la seconde expression a donc pour but d'indiquer que si le voleur trouvé est insolvable, le propriétaire ne peut pas faire jurer le gardien qu'il n'avait pas l'intention de le voler et qu'à défaut de paiement par le voleur, le gardien soit tenu de le

1. V. B., tr. *Baba Qamma*, f. 93. 2. Mekhilta, section *Mischpatim*, ch. 16.

payer: aussi est-il dit que *faute d'avoir trouvé le voleur*, le gardien responsable de la perte la paiera, non en cas de voleur trouvé, même insolvable (de même, si les témoins attestent que le gardien n'a pas commis de péché, il n'a pas besoin de jurer).

Il est écrit (ibid. 10): *Si quelqu'un remet à son prochain en dépôt un âne, ou un bœuf, ou un agneau, etc., un serment solennel interviendra entre les 2 parties;* de ces mots redondants, qui concernent le gardien salarié, on conclut que celui-ci sera responsable du vol et de la perte : pour le vol, il est dit formellement qu'en ce cas le gardien devra le montant au propriétaire, et pour la perte, on le sait par déduction de la conjonction explétive ET *si* (dite pour le vol). Cette interprétation est admissible d'après R. Akiba, qui admet ces sortes d'explications ; mais d'où sait-on les mêmes règles d'après R. Ismaël, qui ne recourt pas à ces extensions par déduction? Il l'admet par règle a fortiori, car il a enseigné: si pour le vol, qui est presque un cas de violence, le gardien doit le payer; à plus forte raison il devra rembourser la perte, qui n'a pas de rapport avec la violence. — Quant à l'emprunteur, la Loi le contraint seulement à payer pour les dommages de la bête par blessure ou par mort; d'où sait-on qu'il est responsable de la perte ou du vol? Par a fortiori: puisque le gardien salarié et le loueur, qui ne paient pas l'animal blessé ou mort, sont tenus de payer l'animal volé ou perdu ; à plus forte raison, l'emprunteur, tenu de payer pour la blessure et la mort, sera tenu de payer la perte et le vol. Sur quoi il a été enseigné que ce raisonnement par a fortiori est sans réplique. D'où sait-on que l'emprunteur est tenu de payer pour l'animal captif? Puisqu'à son sujet il est dit (ibid. 11): *s'il est blessé ou mort*, et que la même expression est usitée pour le gardien salarié; comme pour ce dernier le cas de captivité est compris dans les responsabilités, il sera aussi dû par l'emprunteur. Ces sortes d'interprétation sont admises par R. Akiba; mais R. Ismaël adopte l'interprétation spéciale de R. Nathan, qui dit: de l'expression ou (*ou* s'il est mort), usitée pour l'emprunteur, on conclut à l'extension de la responsabilité pour l'animal captif. Mais, fut-il objecté contre la déduction par a fortiori, qu'admet R. Akiba, puisque selon R. Meir[1] on tient compte des termes d'une comparaison d'après la prémisse, on devrait déduire tout du gardien salarié, et comme celui-ci est admis à jurer en cas d'accident de façon à être acquitté, l'emprunteur devrait aussi pouvoir jurer si l'animal a été pris captif, pour être acquitté? Donc R. Meir est d'avis que même R. Akiba adopte l'interprétation de R. Nathan, qui déduit la responsabilité du cas de captivité d'après l'explétif *ou*, sans recourir au procédé de comparaison.

R. Judan demanda: si un gardien salarié argue avoir été volé avec violence, en disant au propriétaire que des brigands armés sont venus lui enlever l'animal, ce qu'il affirme par serment, et il est reconnu que le serment est faux, est-ce qu'un tel individu sera tenu de payer le double pour avoir voulu s'acquitter par un tel argument faux? Certes non, dit R. Yossé; sans quoi ce cas

1. Ci-dessus, IV, 3.

serait énoncé avec ceux du double paiement dont le gardien salarié et le loueur sont parfois passibles, et il n'est pas question d'un tel paiement pour violence. De plus, il a été dit plus haut à propos de la déduction par a fortiori du gardien salarié pour charger l'emprunteur d'être responsable du vol et de la perte : c'est là un raisonnement, par a fortiori irréfutable. Or, si le gardien salarié payait en ce cas le double, on pourrait refuter ce raisonnement, comme le dit R. Hanina ; car on pourrait objecter que le gardien salarié et le loueur paient parfois, il est vrai, le double, tandis que l'emprunteur ne paie en aucun cas le double. Il faut donc admettre que le gardien salarié ne paie pas le double pour vol avec violence, et le raisonnement par a fortiori est irréfutable. — Il est dit (ibid. 14) : *si le propriétaire est avec lui (est présent), il ne paiera pas ;* quelle est la règle pour la faute commise en présence du maître, et l'emprunteur devra-t-il en ce cas jurer que rien n'a été négligé par lui ? Il le doit, dit R. Zeira (il est responsable même en leur présence) ; R. Hinena et R. Ila disent tous deux qu'il en est dispensé. Un enseignement confirme ce dernier avis en disant :pour l'animal blessé, ou pris, ou mort, le gardien salarié et le loueur sont dispensés si le maître est présent, par déduction a fortiori, car si pour l'emprunteur qui comporte plus de gravité et devient responsable des cas de captivité, blessure ou mort de l'animal, avec dispense si le maître est présent ; à plus forte raison pour les cas plus graves de vol et perte, imputables au gardien salarié et au loueur, l'emprunteur n'est dispensé que si le maître est présent. Est-ce à dire que d'après l'avis opposé qui impose le serment pour se défendre du reproche de négligence, il y ait lieu de payer pour la négligence survenue, même en présence du maître ? (donc, pour la négligence survenue en présence du maître, on est acquitté).

R. Hanina dit au nom de R. Judan qu'un autre enseignement confirme l'avis de R. Zeira (étant responsable de la négligence, même si le maître est là, on est astreint de jurer qu'il n'y en a pas eu) : On sait que le gardien salarié est dispensé en présence du maître, par raisonnement a fortiori ; car si l'emprunteur, pour lequel la Loi a certaines aggravations (de le rendre responsable de l'animal pris, blessé, ou mort), est dispensé de payer les suites d'une négligence si le maître est présent, et il est responsable en l'absence du maître ; à plus forte raison le gardien salarié, pour lequel la Loi a des allègements (de le dispenser des cas précités), sera dispensé de payer les suites d'une négligence si le maître est présent, et il n'en est responsable qu'en l'absence du maître. Ce n'est pas à dire que ce raisonnement aboutisse à dispenser de jurer n'avoir pas commis de négligence dans la garde, si le maître est présent ; car alors, pourquoi ne pas parler du loueur en vue de lui appliquer la même déduction qu'au gardien salarié ? C'est donc qu'à son égard la dispense comporte celle du paiement pour négligence si le maître est présent, et par suite la dispense pour l'emprunteur concerne le serment de n'avoir rien négligé (mais le loueur y est toujours tenu, conformément à R. Zeira). Toutefois, on peut objecter ceci contre R. Zeira : d'après lui, l'emprunteur jurera pour la négli-

gence survenue en présence du maître n'avoir rien négligé, ainsi que fera le gardien salarié dans le même cas, mais il paiera si le maître est absent, tandis que le gardien gratuit devra jurer en tous cas ; on devrait dire que chaque allègement comporte un allègement de doctrine ? Ainsi, les cas (de captivité, blessure, ou mort) pour lesquels l'emprunteur paie, le gardien salarié jure seulement et sera acquitté ; aux cas analogues où le gardien salarié jure, le gardien gratuit sera dispensé même de jurer ; de même aux cas (de vol et perte) où le gardien salarié paie le dommage, il est juste que le gardien gratuit jure seulement pour être acquitté. Or, pourquoi a-t-il été enseigné que même le gardien gratuit devra jurer n'avoir rien négligé à l'égal du gardien salarié, ce qui est contraire à la gradation des catégories de gardiens ? En outre, on peut faire la même objection du défaut de gradation à l'égard du gardien salarié en fait de négligence si le maître est présent ? D'où sait-on qu'au gardien gratuit comme au salarié, soit en présence, soit en l'absence du maître, le serment n'avoir rien négligé soit obligatoire à l'égal de l'emprunteur? R. Abin répond [1] que la déduction est tirée de l'expression *pour toute cause de faute* (ibid.), dite du gardien gratuit (passible en tous les cas des suites de sa négligence, tenu par conséquent de jurer n'avoir pas péché pour s'acquitter). R. Mena dit : il est inexact de supposer l'égalisation, même pour les cas de vol et de perte imputables à l'emprunteur, avec sa responsabilité en d'autres cas ; comment donc dire que, même pour ces autres cas, on compare le gardien gratuit et le salarié, et que, par leur responsabilité en ces cas, ils doivent jurer n'avoir rien négligé ? (Donc, il est tenu compte des divers grades de gravité parmi les gardiens).

La dite expression *pour cause* (*parole*) *de faute* (non applicable au gardien gratuit) a pour but de justifier pourquoi le simple énoncé du projet d'accaparer un dépôt est coupable [2]. Pourquoi Hillel (qui est d'un avis opposé et condamne seulement le fait accompli d'accaparement) n'adopte-t-il pas l'explication de Schammaï ? Selon lui, le mot *parole* en question vise la parole ou l'ordre donné à un messager de prendre le dépôt confié, ce qui entraîne aussi la culpabilité. — R. Yossé b. Hanina demanda sur la fin de la même Mischnâ (disant « S'il a soulevé le tonneau pour en prendre un quart de mesure, puis le tonneau s'est brisé par accident, le dépositaire est responsable du dommage entier ») : Que faut-il entendre par le mot *prendre ?* (L'intention seule d'en prendre, manifestée en soulevant le tonneau, suffit-elle à constituer la culpabilité, ou non ?) Certes, même sans avoir pris, on est coupable d'avoir soulevé le tonneau, de même que R. Oschia a enseigné sur ce sujet : malgré la prise d'un quart de mesure, suivie de bris, on ne sera tenu de payer que le montant de ce quart, seulement si le tonneau s'est brisé ; mais si par suite du quart pris, tout le vin s'est aigri, l'auteur de la prise devra payer le montant du tonneau entier, parce que l'aigreur est survenue de ce qu'il en manque un peu (de même, le fait seul d'avoir soulevé le tonneau entraîne la responsabilité des conséquences).

1. Mekhilta, section *Mischpatim*. 2. Tr. *Baba Mecia'*, III, 9.

R. Samuel ou R. Abahou dit au nom de R. Éléazar : le fait d'étendre la main, dit au sujet du gardien gratuit, n'entraîne de conséquence qu'en cas de déficit. Qu'entend-on par là, demanda R. Samuel devant R. Abahou ? S'agit-il d'un prélèvement fait par l'individu même, ou du résultat indirect d'avoir soulevé un vase? N'est-ce pas, fut-il répliqué, l'équivalent de la question posée par R. Yossé b. Hanina, s'il s'agit d'une prise fictive (indirecte) en soulevant le tonneau, ou d'un retrait réel ? Or, si l'on admet que l'acte seul d'avoir soulevé le tonneau rende coupable, il suffira de même d'une perdition indirecte, pour susciter la responsabilité ; s'il s'agit au contraire d'avoir pris soi-même, il faudra de même ici avoir causé soi-même le déficit. Il y a encore un autre résultat : si le projet de prendre suffit à causer la responsabilité, au cas où après avoir pris un vase et l'avoir remis, soit à sa place, soit ailleurs, il se brise, on n'est pas tenu de le payer ; mais si l'on n'est coupable qu'en ayant pris réellement, on sera dispensé de payer le dommage survenu dans ces conditions lorsqu'on a remis le vase à sa place (le déplacement est annulé), et l'on serait responsable en le plaçant ailleurs. — R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : le mot *garder* est usité tant pour le gardien gratuit que pour le gardien salarié, et pourtant il y a une différence entre eux ; car, le premier, à condition de garder suffisamment un objet sans négligence, n'est pas responsable des dommages ; tandis que pour le second, on considérera ses forces corporelles : d'après cet examen, on estimera s'il était apte à garder l'animal, et il sera acquitté, sinon, il sera condamné ; mais on ne calculera pas, en cas de dommage, que si un autre avait été chargé de garder l'animal il l'aurait sauvé, et qu'en un tel cas seulement de salut le gardien est acquitté, non au cas contraire (on ne juge pas d'après les forces d'un autre).

R. Éléazar dit au nom de R. Oschia: l'expression *étendre la main sur* (pour accaparer) est usitée tant pour le gardien gratuit que pour le salarié, et pourtant les effets de cette loi ne se ressemblent pas ; car, en vertu de cette expression, le premier n'est coupable qu'après avoir fait l'attraction de l'objet confié, tandis que le second est coupable dès qu'il a jeté sur le dépôt son bâton ou son manteau (en signe d'acquisition). R. Yossé b. Nehoraï l'entendant dit : je n'admets pas cette interprétation, car, selon moi, l'un et l'autre ne sont coupables que par le fait de l'attraction. R. Amé dit au nom de R. Éléazar, et de même R. Oschia a enseigné: si pour le gardien gratuit on n'avait pas employé le terme *étendre la main*, on l'eût supposé inutile, pouvant le déduire du gardien salarié, en raison de cette déduction : comme le gardien salarié, pour lequel la Loi a des aggravations, n'est coupable qu'après avoir attiré à soi le dépôt, à plus forte raison le gardien gratuit, pour lequel la Loi a des allègements ne sera certes coupable qu'après attraction. Pourquoi donc le terme en question est-il dit du gardien gratuit, s'il n'y avait pas d'aggravation à l'égard du gardien salarié ? Donc, ce dernier est coupable dès qu'il a mis son bâton ou son manteau sur le dépôt (acquis ainsi). R. Yossé dit : en raisonnant ainsi, la chose déduite servirait à aggraver la prémisse d'où on la

déduit, car on peut justifier l'emploi du terme en question pour le gardien gratuit, sans quoi, on supposerait que le gardien salarié est coupable après attraction, parce que la Loi est plus sévère à son sujet ; tandis que le gardien gratuit, d'un rôle moins sévère, serait acquitté même après attraction (donc, les 2 termes sont utiles, et chaque gardien n'est responsable qu'après l'attraction). Au contraire la déduction sera faite à l'inverse : on suppose l'omission du terme étendre la main, dit du gardien salarié, comme inutile et pouvant être déduit du gardien gratuit, et l'on dit que si ce dernier, d'un rôle peu sévère, n'est coupable qu'après l'attraction du dépôt, de même le gardien salarié, dont le rôle est plus sévère, sera responsable après l'attraction. Aussi, l'emploi du terme en question pour le gardien salarié indique une aggravation et signifie qu'en ayant posé son bâton ou son manteau sur le dépôt, il l'acquiert et en devient responsable.

2. Le propriétaire dit au gardien gratuit : « Où est mon bœuf; » et celui-ci répond que l'animal est mort, tandis qu'en réalité il s'est brisé un membre, ou il a été enlevé par un ennemi, ou volé, ou perdu ; ou bien si le gardien répond que l'animal s'est brisé un membre, au lieu qu'il est mort, ou a été enlevé, ou volé, ou perdu ; ou bien si le gardien répond que l'animal a été enlevé, au lieu qu'il est mort, ou s'est brisé un membre, ou a été volé, ou perdu ; ou bien si le gardien dit que l'animal a été volé, au lieu qu'il est mort, ou s'est brisé un membre, ou a été enlevé, ou perdu ; ou bien si le gardien dit que l'animal est perdu, ou qu'il est mort, ou s'est brisé, ou a été enlevé, ou volé. Le propriétaire lui dit : « je te conjure », et celui-ci répond : Amen ; ce dernier est acquitté.

Rab dit [1] : le dépositaire sera dispensé du serment de dépôt (n'ayant pas causé un préjudice d'argent), mais non du serment de parole d'inadvertance. R. Yohanan au contraire dit : puisque le dépositaire doit chercher à satisfaire le déposant lésé, il n'est pas condamné pour serment de *parole*. Selon Rab, ce dédommagement n'a-t-il pas lieu ? Oui, le dépositaire doit se disculper en disant la vérité (comment la perte est survenue), sans dédommager le déposant pour le faux (pour le serment de parole, la culpabilité subsiste). R. Yohanan demanda : est-ce que le serment imposé par le cohen à la femme soupçonnée d'adultère entraîne rétroactivement une condamnation pour serment de parole par inadvertance ? Comment une condamnation, fut-il répliqué, serait-elle possible ? Si le crime d'adultère reconnu a été involontaire de la part de la femme, celui d'avoir juré faux l'est aussi, et l'on n'est plus en présence d'une femme criminelle ; si au contraire ces actes sont faits par elle de plein gré, il n'y a pas lieu d'offrir le sacrifice de pardon. Il faut donc dire que l'avis de Rab est justifiable d'après R. Akiba (de déclarer un serment de parole faux rétroactivement), non d'après R. Ismaël. Cependant, si l'hypothèse de R. Yohanan s'explique aussi selon R. Ismaël, c'est con-

1. J., tr. Sanhédrin, III, 9 (t. X, p. 261); Cf. ci-dessus, IV, 1.

forme à l'avis de R. Meir, qui dit [1] : Il arrive à la femme soupçonnée de dire 2 fois Amen, 1° n'être pas devenue impure, 2° ne pas vouloir l'être à l'avenir (cet engagement d'avenir peut se trouver rompu et passible de pardon). Toutefois, c'est une question difficile à résoudre.

3. Le propriétaire demande au gardien : « Où est mon bœuf ? », et celui-ci répond : « je ne sais ce que tu dis », tandis que l'animal est mort, ou s'est brisé un membre, ou a été enlevé, ou a été volé, ou perdu ; sur quoi, le premier dit : « Je te conjure », et le gardien réplique : Amen ; celui-ci est acquitté [2]. Si, sur la même question posée, il répond que l'animal est perdu, et à l'objurgation qui lui est faite par le propriétaire il réplique : Amen, tandis que des témoins attestent qu'il l'a consommé, il devra payer le montant [3]. S'il l'avoue spontanément, il devra payer, outre le capital, 1/5 en sus pour amende, et offrir le sacrifice de péché. Si sur la même question posée il répond que la bête a été volée, et à la suite de l'objurgation faite par le propriétaire, il réplique : Amen, tandis que des témoins attestent qu'il a volé lui-même l'animal, il devra payer le double du prix (comme voleur); s'il l'avoue spontanément, il devra payer, outre le capital, 1/5 en sus, et un sacrifice de péché,

4. Si quelqu'un dit à un individu dans la rue : « Où est mon bœuf que tu as volé ? », et l'interpellé nie le vol, tandis que des témoins attestent qu'il est le voleur, l'accusé paiera le double de la valeur. S'il l'a égorgé et vendu, il paiera le quadruple ou le quintuple du prix. Mais si, même en voyant arriver les témoins à sa charge, il avoue aussitôt le vol, en ajoutant n'avoir ni égorgé ni vendu l'animal, il paiera le montant seulement (sans amende).

R. Yohanan dit que l'on a enseigné de même [4] : celui qui argue que l'animal est perdu, l'affirmant par serment, puis avoue que c'est faux, soit avant l'arrivée des témoins venant le démentir, soit après leur arrivée, devra payer outre le capital 1/5 en sus et un sacrifice de péché ; si le dépositaire prétend avoir été volé, l'affirme par serment, puis avoue le faux, lorsque les témoins ne sont pas encore venus le démentir, il paiera le capital, 1/5 en sus, et le sacrifice ; si l'aveu a lieu après leur arrivée, le dépositaire paiera le double et offrira le sacrifice dû, mais l'amende du 1/5 est englobée dans le double paiement. Tel est l'avis de R. Jacob. Mais, lui fut-il objecté, où trouve-t-on l'obligation du sacrifice sans celle du 1/5 supplémentaire ? Cela arrive, répondit-il, lorsque le double paiement équivaut à des suppléments de 1/5 répétés, par exemple au cas où il y a eu 4 faux serments [5]. Les autres docteurs

1. Tr. Sôta, II, 6. 2. Voir J., tr. Sanhédrin, III, 10 (t. X, p. 260). 3. Cf. Mischnâ, tr. *Baba Qamma*, IX, 11 (t. X, p. 73). 4. Tossefta au tr. *Baba Qamma*, ch. 6. 5. L'ensemble des 4 suppléments dûs de ce fait équivaut à l'addition au capital, ou double.

au contraire disent que l'on ne verse pas 1/5 en supplément pour chaque serment à part, et seulement au capital on ajoute 1/5 dû (ou au premier faux serment). Selon une autre explication, comme il est dit (Lévitique, V, 24) : *Il paiera le principal et ajoutera le cinquième*, on ajoute seulement 1/5 au principal (ou capital), non au double. En effet, dit R. Zeira, on a enseigné de même (selon l'avis des autres docteurs) : si le dépositaire argue que l'animal est perdu, l'affirme par serment, puis il désigne un sacrifice à offrir après l'aveu pour son faux serment, comme en présence de cette argumentation il n'y a pas de différence entre l'aveu fait après que les témoins sont venus, et l'aveu fait avant leur arrivée ; en tous cas, le sacrifice désigné reste consacré. Mais si le défendeur argue que l'animal lui a été volé, ce qu'il affirme par serment, puis il désigne une victime comme sacrifice (avant l'aveu), elle ne sera pas consacrée, car en cas d'aveu après l'arrivée des témoins qui démentent, il n'y a plus lieu d'offrir un sacrifice (la pénalité étant alors le paiement du double) ; de même avant l'aveu, on peut toujours craindre l'effet de l'attestation, et la destination du sacrifice est nulle. D'après R. Jacob au contraire (qui prescrit le sacrifice même avec le double paiement), il n'y a pas d'annulation à craindre, et la victime reste consacrée.

R. Yohanan dit : si le défendeur argue contre son prochain que l'animal a été volé (puis est démenti), il paiera le double de la valeur ; s'il l'a égorgé et vendu, il paiera 4 ou 5 fois la valeur. Cet avis de R. Yohanan est confirmé là-bas (à Babylone), en ce qu'un voleur même qui égorge et vend un animal le paie 4 ou 5 fois, à titre d'amende. Si l'on professe cet avis, dit R. Pedath au nom de R. Oschia, c'est pour le confirmer ; et pourtant il est contraire à notre Mischnâ, qui dit : « Si sur la réclamation du propriétaire le gardien répond que la bête a été volée, et à la suite de l'objurgation faite par le propriétaire, le gardien réplique : Amen, tandis que les témoins attestent qu'il a volé lui-même l'animal, il devra payer le double du prix » ; or, il ne saurait être question de manger l'animal avant de l'égorger, et pourtant le gardien infidèle n'est condamné qu'à payer le double, non 4 ou 5 fois la valeur ? Il peut s'agir là, dit R. Hagaï, du cas où un autre a égorgé l'animal (par ce motif, le double seul est dû). C'est le passage suivant de la Mischnâ que l'on pourrait opposer à l'avis de R. Yohanan[1] : Si quelqu'un dit à un individu de la rue : « où est mon bœuf que tu as volé ? », et l'interpellé nie le vol, tandis que les témoins attestent qu'il est le voleur, l'accusé paiera le double de la valeur ; s'il l'a égorgé et vendu, il paiera 4 ou 5 fois la valeur » ; or, il en est ainsi parce que le propriétaire s'est adressé à quelqu'un de la rue ; mais s'il s'était adressé à l'un des gardiens, celui-ci serait acquitté (alors, le dépositaire convaincu de vol n'aurait qu'à payer le double, contrairement à R. Yohanan). Non, même en arguant avoir été volé, le dépositaire sera condamné à payer 4 ou 5 fois le prix, et pourtant la Mischnâ parle d'un dépositaire convaincu lui-même de vol, pour ne pas laisser croire que s'il arguait avoir été volé par autrui, il serait

1. V. ci-dessus, VII, 1.

seulement condamné après l'assertion des témoins disant l'avoir vu mange, avant l'énoncé de son serment ; mais si le serment avait été dit avant le manger, le dépositaire serait acquitté, le serment servant à acquérir le dépôt (aussi la Mischnâ parle du cas où le gardien a volé lui-même; il n'y a pas alors de serment, et l'amende sera de 4 ou 5 fois le prix).

R. Yoḥanan dit[1]: si à une réclamation de trouvaille le dépositaire répond par un argument de vol, c'est-à-dire si sur la question faite par le propriétaire « où as-tu mon objet perdu, ramassé par toi », l'interpellé répond avoir été volé, celui-ci est condamné à payer le double pour faux. Le double, ajoute-t-il, n'est dû que lorsque après avoir juré il a été démenti par des témoins ; car d'une part (ibid., 9) l'expression *étendre la main* est usitée en cas d'argument de vol, et elle l'est aussi (ibid., 11) pour le gardien salarié : comme cette seconde expression n'est applicable qu'à la suite du serment, elle ne l'est aussi qu'après serment si le dépositaire argue avoir été volé. R. Yoḥanan dit : si à une réclamation faite, le dépositaire répond par un argument de perte, qu'il confirme par serment, puis il argue avoir été volé et le jure aussi, serments démentis ensuite par des témoins, le défendeur ne sera pas condamné à payer double pour le second faux serment (ce second étant nul par l'effet du premier); mais pour le premier serment, affirmant qu'il a été volé, le défendeur est-il coupable d'avoir émis un faux serment par inadvertance d'énoncé ? (Ou en est-il dispensé en raison de la culpabilité pour faux serment relatif au dépôt ?) Ce serait mettre R. Yoḥanan en contradiction avec lui-même : puisque l'on vient de dire que si à une réclamation faite le dépositaire répond par un argument de perte, qu'il confirme par serment, puis il argue avoir été volé et le jure aussi, serments démentis ensuite par des témoins, le défendeur n'aura pas à payer le double pour le second faux serment (annulé par le premier) ; donc, pour le premier ce n'est pas douteux qu'il est passible d'une peine; comment donc affirmer plus haut qu'il est coupable de faux énoncé, puis le mettre en doute ? Certes, répondit-on, on a commencé par examiner ce point, qui, réflexion faite, a été résolu en ce sens de condamner pour faux serment d'énoncé.

R. Ḥiya b. Joseph dit : celui qui argue auprès de son prochain avoir été volé n'est tenu de payer le double pour faux serment qu'après avoir nié devant le tribunal et avoir juré de même. De quel cas s'agit-il pour qu'un serment hors tribunal soit nul ? Certes, celui qui se trouve sous le coup d'un serment déféré par le tribunal, et le prête au dehors, sera aussi coupable ; on admet donc de déclarer nul un tel serment si l'on voit conduire quelqu'un au tribunal pour lui imposer le serment, et l'inculpé prenant les devants jure de suite, au dehors. — R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : lorsque ayant argué avoir été volé on jure de même à faux, on est condamné à payer le double si les témoins attestent que l'animal est dans l'étable du défendeur. R. Zeira demanda : que faut-il entendre par là ? Suffit-il que les témoins

1. Ci-dessus, VII, 10.

l'aient vu à l'étable (sans le cas de prise), ou s'agit-il du cas où même l'animal y est (avec prise par le dépositaire) ? S'il est admis que la simple attestation de la présence de l'animal, à l'étable fait condamner le dépositaire à payer le double, il ne le sera pas s'il a pris l'animal ; mais si l'on admet pour la condamnation même une attestation disant si l'animal se trouve à l'étable, et que par conséquent le dépositaire doive aussi payer le double s'il s'est emparé de l'animal, on peut observer que R. Yohanan se contredit : Il dit plus haut que si après avoir argué que l'animal s'est perdu, il le jure, c'est comme s'il désignait par anticipation un sacrifice de péché, ce serment entraînant la condamnation à payer le double, non renouvelable pour un second serment qui suivrait l'argument d'avoir subi une violence telle que le vol ; tandis qu'ici on dit que même l'attestation de trouver l'animal à l'étable est passible du double, ainsi que le fait de s'être emparé de l'animal ? C'est différent, dit R. Ila, en ce que le serment fait sortir l'animal du bien du maître (à l'instar d'un aveu, ce qui justifie la dispense ; mais l'accaparement est passible du double). Contre l'opinion de R. Zeira (admettant que le second faux serment n'entraîne pas la peine de payer double, par suite de l'acquisition antérieure), les compagnons objectent le raisonnement suivant, sur ce passage de notre Mischnâ : « Si, sur la réclamation qui lui est faite, le gardien répond que la bête lui a été volée, et à la suite de l'objurgation adressée par le propriétaire, l'interpellé dit : Amen, tandis que les témoins attestent qu'il a volé lui-même la bête, il devra payer le double du prix ; s'il l'avoue spontanément, il devra payer le capital, 1/5 en sus et un sacrifice de péché ; enfin, s'il l'égorge et vend, il paiera 4 ou 5 fois la valeur. » Or, pourquoi est-il si coupable de l'égorger, puisqu'après l'attraction sa situation égale celle d'un argument d'animal perdu, et puisqu'en cas d'un second argument de vol l'auteur du faux serment n'est plus condamné, il ne devrait non plus l'être pour avoir égorgé la bête ? On peut justifier la Mischnâ en disant que le serment de vol a précédé l'égorgement (ne l'ayant pas encore attirée lors du serment, il ne l'a pas acquise). Les disciples de R. Hiya b. Joulian disent de la justifier, en supposant que l'animal a été égorgé étant couché. Peut-il y avoir égorgement sans cession du prochain, qui, ici est une confirmation du vol (et dès lors le défendeur, convaincu de vol malgré son aveu, devrait payer le double) ? Notre Mischnâ se conforme à l'avis de Somkos, qui dit : même lorsque les témoins n'attestent que l'égorgement et la vente, non le vol, cela suffit (son aveu de vol est alors valable et le dispense du double). Selon Samuel, on suppose que nul témoin n'est venu rien attester (ce qui justifie la dispense) ; mais si les témoins attestent l'égorgement, ce qui implique le vol, le dépositaire est condamné. Resch Lakisch dit : si en voyant venir les témoins du vol il l'avoue de suite, cet aveu est sans valeur (provoqué par leur arrivée), et il sera condamné ; mais si voyant venir les témoins de l'égorgement il avoue le vol, comme cet aveu est sans valeur (n'étant pas provoqué), il dispense le dépositaire de payer le double. R. Zeira demanda : si quelqu'un, accusé par son prochain d'avoir violenté la fille de celui-ci, reconnaît le fait en voyant arriver

les témoins de la violence, tiendra-t-on compte de l'aveu tardif pour le dispenser de l'amende, ou non ? Ce point, dit R. Hanina, dépend de la discussion émise dans la Mischnâ (V, 5) : Comme R. Simon dit plus haut que la réclamation essentielle consistait dans l'amende, celui qui cherche à s'en défendre par l'aveu ne se soumet plus à rien ; l'aveu est donc nul, et de même ici par la survenue des témoins il reste passible de la pénalité. Selon les autres docteurs, l'essentiel de la réclamation ne consiste pas dans l'amende (mais dans le prix à payer pour la honte et le dommage) ; dès lors, l'aveu de la faute, entraînant une somme à payer, a sa valeur, et le défendeur sera du moins exempté de l'amende.

4 (5) Le propriétaire dit à celui qui a loué l'animal : « Où est mon bœuf ? », et l'autre répond que l'animal est mort, au lieu que celui-ci s'est brisé un membre, ou a été enlevé, ou volé, ou perdu ; ou bien si le loueur dit que l'animal est brisé, au lieu qu'il est mort, ou a été enlevé, ou volé, ou perdu ; ou bien si le loueur dit que l'animal a été enlevé, au lieu qu'il est mort, ou brisé, ou volé, ou perdu ; ou bien si la déclaration dit « volé », au lieu de : mort, ou brisé, ou enlevé, ou perdu ; ou bien si l'animal est déclaré perdu, au lieu qu'il est mort, ou brisé, ou enlevé, ou volé ; sur quoi le propriétaire dit au loueur : « Je te conjure », et celui-ci y consent en disant : Amen, il est absous.

(6). Le propriétaire demande au loueur : « où est mon bœuf ? », et celui-ci répond ; « je ne sais ce que tu dis », tandis que l'animal est mort, ou s'est brisé un membre, ou a été enlevé, ou volé, ou perdu ; sur quoi le propriétaire dit : « Je te conjure », et le loueur réplique : Amen, il est condamnable. Le propriétaire dit au gardien salarié ou au locataire de l'animal : « Où est mon bœuf ? », et celui-ci répond que l'animal est mort, tandis qu'il est brisé, ou enlevé ; ou si l'animal est déclaré brisé, au lieu de : mort, ou enlevé ; ou bien s'il est déclaré enlevé, au lieu de mort ou brisé ; ou s'il est déclaré volé, au lieu de perdu ; ou bien s'il est déclaré perdu, au lieu de volé ; sur quoi, le propriétaire conjure l'interpellé, qui réplique : Amen ; celui-ci est absous. De même, si l'animal est déclaré mort, ou brisé, ou enlevé, au lieu d'être en réalité volé ou perdu, sur quoi, le propriétaire conjure l'interpellé, qui réplique : Amen; ce dernier est coupable si l'animal est déclaré perdu ou volé, au lieu qu'il est mort, ou brisé, ou enlevé ; sur quoi le propriétaire conjure l'interpellé, qui réplique : Amen ; ce dernier est absous. Voici la règle : Celui qui jure faux, en déplaçant seulement une obligation contre une autre semblable, ou une dispense de remboursement contre une autre dispense, ou une dispense contre une obligation, est absous ; mais s'il modifie l'obligation en dispense (entraînant un dommage), il

est coupable. C'est que le serment qui a pour suite de ménager l'intérêt du défendeur entraîne sa culpabilité ; tandis que le serment fait à son préjudice motive l'absolution.

On a enseigné : si l'on jure sans avantager ni préjudicier (laissant les choses en l'état), on est condamnable. En effet, dit Rabbi, un enseignement le confirme [1] en disant : Si le propriétaire réclame son bœuf au gardien gratuit, ou à l'emprunteur, ou au gardien salarié, lequel répond n'en rien savoir, et sur l'objurgation qui lui est faite réplique : Amen, puis confesse l'avoir mangé, est coupable (le serment suivi d'aveu a laissé les choses en l'état). Si le défendeur dit que l'animal est mort, le demandeur peut-il déférer au gardien le serment qu'il ne l'a pas chez lui, ayant voulu le voler (passible de pénalité du double) ? A quoi bon ce serment, fut-il répliqué, puisqu'il faudra toujours payer ? Non, voici la position de la question : « bien que tu me remettes des sommes, je te réclame mon bien en nature » (il le fait jurer dans ce but).

1. Tossefta à ce tr., ch. 6.

TRAITÉ ABÔDA ZARA

CHAPITRE PREMIER

1. Trois jours avant les grandes fêtes des païens [1], il faut éviter d'avoir des relations commerciales avec eux, de leur prêter des objets ou d'en emprunter [2], de leur faire un prêt ou un emprunt d'argent, de leur livrer ou de recevoir d'eux, un paiement. R. Juda dit : Il est permis de se faire payer d'eux, parce que c'est un ennui pour eux (et n'est pas une participation à la fête). Les autres docteurs lui répliquèrent : s'il est vrai qu'une telle réclamation est un ennui momentané, elle donne plus tard de la joie (c'est interdit).

2. R. Ismaël dit : l'interdit a lieu aussi bien trois jours avant les fêtes que trois jours après ; selon les autres docteurs, c'est seulement interdit avant, non après.

R. Hama b. Ouqba déduit le délai de 3 jours en tous les cas précités, de ce qu'il est dit (Amos IV, 4) : *Au matin ils apportaient leurs offrandes pour les* 3 *jours de vos dîmes* [2] (c'était donc l'usage de se préparer à la fête idolâtre 3 jours d'avance). Mais, dit R. Yossé, s'il en est ainsi, on devrait adopter le même délai pour les juifs de la captivité ; or on a enseigné [3] que, selon Naḥum le Mède, le premier jour seul avant la fête idolâtre les interdits précités sont applicables hors de la Palestine? Pourquoi, fut-il répliqué, Naḥum est-il de cet avis ? Parce qu'il résulte de l'enquête faite qu'au moment où les Juifs étaient captifs les idolâtres ne se préparaient à la fête que la veille, et ce jour seul fut interdit, tandis qu'auparavant l'enquète faite démontra que les idolâtres se préparaient durant 3 jours, et les 3 jours furent interdits. Puisque R. Yossé ne paraît pas appliquer aux 3 jours le verset précité « Au matin ils apportaient leurs sacrifices, etc. », à quoi se réfère ce verset ? Au règne de Jéroboam (blâmé par Amos) : dès que ce roi régna sur Israël, il commença à détourner Israël du culte divin et l'engagea à se tourner vers les idoles, sous prétexte que celles-ci sont plus libérales, et permet ce que la Loi défend. Ainsi, il est dit (Isaïe, VII, 6) : *Montons contre Juda, effrayons-le, battons-le en brèche ; et nommons pour roi au milieu d'eux le fils de Tabel.* Or, dit R. Aba, nous avons eu beau chercher dans toute la Bible, et n'avons trouvé nulle part un

1. Cf. tr. Berakhôth, VIII, 7. 2. Littéralement : et vos dîmes tous les 3 jours. 3. Tossefta à ce tr., ch. 1.

homme du nom de Tabel ; on veut donc désigner par là celui qui cherche à faire du bien à ses serviteurs. En effet, la Loi dit (1 Sam., II, 28) : *Choisis-le d'entre toutes les tribus d'Israël pour me servir de prêtre*, tandis que de l'idolâtre il est dit (1 Rois, XII, 31) : *Il fit des prêtres de partie* קצות, *le peuple ;* c'est à-dire, explique R. Ila, des gens de rebut de la populace. La Loi a dit (Exode, XXIII, 18) : *la graisse de l'offrande à ma fête ne devra pas séjourner jusqu'au matin ;* mais pour l'idolâtrie il est dit (Amos, IV, 4) : *Ils ont offert leurs sacrifices au matin.* La loi a dit (Lévit. XIX, 6): *Au jour où il est offert on le mangera, non le lendemain ;* mais pour le sacrifice à l'idole il est dit (Amos, ib.) : *à 3 jours de vos dîmes.* La loi dit (Exode, ibid.) : *Tu ne répandras pas près du pain levé le sang de mon sacrifice ;* mais pour l'idolâtrie il est dit (Amos, ib.) : *Pour l'oblation de l'action de grâce vous faites des parfums de pain levé* [1] . La Loi dit (Deutér., XXIII, 22) : *Si tu fais un vœu à l'Éternel ton Dieu, ne tarde pas à le réaliser ;* mais pour l'idolâtrie il est dit (Amos, ib.) : proclamez les dons, et publiez-les (sans souci du temps).

R. Judan père de R. Mathnia dit que la honte d'Israël est exposée dans ce verset (Osée VII, 5) : *Au jour de notre roi, on a rendu malades les gouvernants par le vin ; il a tendu la main aux moqueurs.* Le jour où Jéroboam monta sur le trône d'Israël, tous les israélites vinrent, et vers le soir ils l'engagèrent à adorer les idoles ensemble. Non, dit-il, vers le soir je parais ivre sans l'être, car tous ont bu ; si vous le voulez, allez et revenez à cet effet le matin, bien dispos, comme il est dit (ibid. 6) : *Ils ont appliqué à dresser des embûches leur cœur semblable à un four ; le boulanger a dormi toute la nuit.* Or, croyez-vous bien que le boulanger (celui qui excite les passions) dorme la nuit ? Au contraire (ibid., 7): *au matin, il brûle comme la flamme du feu.* A leur arrivée le matin, il leur dit : Maintenant je vois que vous êtes bien disposés, mais je crains que votre Synhedrion (tribunal supérieur) ne me condamne à mort. Ils répliquèrent : « nous les tuerons », comme il est dit (ibid., 7): *Ils sont tous échauffés comme un four et dévorent leurs juges.* R. Levi dit qu'en effet ils les tuèrent, supposant (au premier verset précité d'Amos) une allusion au sens de cadavre, selon le terme homonyme (Deut., XXI, 1) : *Si l'on trouve un cadavre.* Selon R. Ila, les juges furent seulement destitués de leur dignité, si l'on explique en ce sens ledit verset : *Au jour de notre roi*, on a déplacé *les gouvernants par l'effet du vin ;* ainsi, c'est au jour où nos gouvernants sont devenus des gens profanes. Qui les a poussés dans cette voie ? C'est la colère produite par le vin, dont ils étaient avides, *en tendant la main aux moqueurs.* Lorsque le roi voyait un homme probe, il faisait asseoir auprès de lui deux moqueurs impies, qui lui disaient : Quelle est la meilleure des générations ? Celle du séjour d'Israël au désert, répondait le juste. Mais, répliquaient ceux-ci, n'étaient-ce pas des idolâtres? En raison de l'affection divine pour eux, répondait le juste, ils n'ont pas été pu-

1. Littéral. : Faites fumer vos offrandes d'action de grâces avec du levain.

nis du crime d'idolâtrie. Et ils disaient : tais-toi, car le roi veut agir ainsi, en l'augmentant même, car les gens du désert ont fait un veau d'or, mais le roi veut en ériger deux, comme il est dit (I Rois, XII, 29) : *Il plaça l'un à Beth-el et l'autre à Dan*. L'orgueil de Jéroboam l'a poussé à agir ainsi.

R. Yossé b. Jacob dit : à la fin d'une période agraire de 7 ans (ou grande réunion), le roi Jéroboam monta sur le trône d'Israël, comme il est dit (Deutér., XXXI, 10): « Au bout de 7 ans, à la fête de l'an du repos agraire, à la solennité des tentes, lorsque tout Israël viendra pour voir la face de l'Éternel ton Dieu, dans le lieu qu'il choisira, tu liras cette loi en face de tout Israël à leurs oreilles. » Or, le roi se dit : lorsque nous monterons et que je devrai lire, les assistants diront que le roi de la localité[1] doit avoir la prééminence : si je lis le second, c'est une honte pour moi ; si je ne lis pas du tout, je serai méprisé; si je laisse le peuple aller seul à Jérusalem, il m'abandonnera pour se ranger sous les ordres de Roboam, fils de Salomon, comme il est écrit (I Rois, XII, 27) : *Lorsque le peuple montera pour offrir des sacrifices dans la maison du Seigneur à Jerusalem, le cœur de ces gens se tournera vers leur maître, vers Roboam*. Pour y obvier, voici ce que Jéroboam fit : il dressa comme idoles deux veaux sur lesquels il écrivit cet avertissement : « ils te tueront », en donnant l'ordre à ses successeurs de regarder cet écrit (et de se prémunir). De même, dit R. Houna, il est dit (Ps. LVIII, 6) : *Il n'entend pas la voix du devin, du charmeur expert en charmes*, en ce sens qu'il avisait le roi futur à agir comme lui dans la voie du mal.

R. Houna explique aussi ce verset (Osée, V, 2) : *On a inventé des moyens profonds d'égorger les révoltés*, en ce sens que l'on a *approfondi* l'impiété en disant que le roi tuera celui qui révèlerait le sens de l'avis inscrit (que l'on prenait pour un ordre de révérer l'idole). De même, dit R. Abin b. Cahana, on trouve que Jéroboam imagina une fixation fausse des jours de sabbat et des fêtes (pour dérouter les pélerinages à Jérusalem), comme il est dit (I Rois XII, 32) : Jéroboam institua une fête au VIIIe mois le quinze du mois pour la fête célébrée en Judée, et il monta à l'autel; il agit ainsi à Beth-el pour sacrifie à une date imaginée par lui. Or, il est écrit : *en outre*, dans le même sens que *en dehors des sabbats de Dieu* (Lévit., XXIII, 38), en vue de leur exclusion.

On a enseigné : si transgressant par mégarde l'interdit on a trafiqué avec les païens en ces jours, il est permis de jouir du revenu ; et même, ajoute R. Jacob b. Aḥa ou R. Yossé au nom de R. Yoḥanan, si c'est le jour de la solennité païenne. On a en effet appris : la seule permission en cas de fait accompli se réfère aux relations avec un païen inconnu ; mais avec celui que l'on connaît, c'est permis aussi en principe, parce qu'alors l'échange commercial ne constitue qu'une complaisance. Il est dit : si entrant dans une ville païenne on trouve ses habitants en réjouissance, on prendra part à leur joie, afin de se montrer gracieux à leur égard. Un officier ducenaire (ducenarius) avait of-

1. Roboam, roi de Juda.

fert à R. Judan Naci un plat (δίσκος) plein de dinars, comme présent de fête; Rabbi accepta une pièce et rendit le reste; puis il consulta R. Simon b. Lakisch pour savoir s'il pouvait la garder, celui-ci dit de s'interdire un tel profit et de le jeter à la mer. Pourquoi cette sévérité à l'égard d'un païen connu et lorsqu'il s'agit d'un fait accompli (d'une acceptation effectuée)? A moi aussi, répliqua R. Abahou [1], une permission analogue a été demandée par R. Gamaliel b. Rabbi, s'il est permis d'aller au marché des païens pour faire du commerce avec eux, et je l'ai défendu. Mais n'a-t-on pas enseigné [2] qu'il est permis d'aller au marché des païens pour leur acheter des esclaves et des païens; sur quoi Resch Lakisch ajoute qu'il n'est pas seulement permis d'acheter des esclaves juifs, mais aussi des païens, afin de les rapprocher ainsi du giron de la synagogue juive? Pourquoi donc défendit-il à Rabbi d'accepter le dinar? Or, on comprend qu'à R. Gamaliel, un homme inférieur, R. Abahou l'ait interdit, afin de le prémunir contre les fréquentations dangereuses; mais comment justifier cette crainte à l'égard de R. Judan Naci, un personnage important? Resch Lakisch agit ainsi à titre d'exemple (pour ne pas laisser entraîner les ignorants à agir de même à l'égard d'un inconnu).

On comprend qu'il soit défendu de leur donner en location (en raison du profit ultérieur à en tirer); mais pourquoi est-il défendu de louer d'eux? Il est à craindre que le propriétaire païen qui oblige l'Israélite l'entraîne chez lui à l'idolâtrie. On comprend l'interdit de leur prêter; pourquoi est-il défendu de leur emprunter? On craint les suites d'une complaisance. On comprend la défense de les payer; pourquoi est-il défendu de faire se payer d'eux? Pour ne pas laisser croire au païen que l'influence de son idole lui a permis de s'acquitter. R. Aba b. Tablaï dit au nom de Rab: s'il s'agit d'un prêt en danger d'être perdu, il est permis de l'encaisser en ce jour. De même on a enseigné: un prêt risqué est celui qui a été fait devant témoins, mais verbal (on peut l'encaisser); mais il n'est pas risqué s'il y a contrat (et il est interdit de l'encaisser). Toutefois, malgré le contrat on ne réussit pas toujours à se faire payer le dû, et c'est risqué. De quel prêt garanti la Mischnâ parle-t-elle pour l'interdire? Le prêt non basé sur un gage est risqué; mais celui qui est gagé n'est pas risqué (et sera interdit). On trouve aussi un enseignement qui confirme le premier dire: un prêt verbal par devant témoins est exposé à être perdu, non celui qui est rédigé sur contrat.

On a enseigné ailleurs [3]: bien qu'une femme puisse procéder à la confection d'ornements pour sa toilette pendant les jours de fête, selon R. Juda, elle ne devra pas s'enduire la figure de chaux; car, malgré le profit futur, ce procédé l'enlaidit pour le moment. R. Ḥanina et R. Mena justifient diversement cette divergence d'avis: d'après l'un, R. Juda et les autres docteurs diffèrent d'avis au sujet de la chaux, que la femme enlèvera encore pendant la fête, et tous admettent l'interdit de la chaux qui ne sera enlevée qu'après la

1. V. Graetz, *Geschichte*, t. IV (2e édit.), p. 483. 2. Tossefta, ch. 2. 3. Tr. Moëd Qaton, I, 7.

fête; d'après le second, il y a divergence d'avis au sujet de la chaux que la femme enlèvera seulement après la fête, et tous permettent l'usage de la chaux à enlever pendant la fête. Jusque là, on ne savait pas qui a professé chacune de ces opinions; mais de ce que R. Ḥanina ou R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan que R. Juda se conforme sous ce rapport à son propre avis, et comme celui-ci dit qu'un enlaidissement même momentané compte comme tel, de même un chagrin d'un instant compte aussi (et malgré la satisfaction ultérieure de l'acquit, c'est une peine pour l'instant de payer, et il est permis de se faire payer du païen); donc, R. Hanina a professé l'avis que la discussion entre R. Juda et les autres sages se réfère à l'application momentanée de la chaux, R. Juda tenant compte de l'enlaidissement partiel, et tous interdisent l'usage de la chaux à enlever après la fête. —[1].

Selon les compagnons d'étude, R. Ismaël (de notre Mischnâ) défend aussi les dites relations avec les païens trois jours après les fêtes idolâtres, car en ces jours ils donnent de grands festins de réjouissance considérés comme actes d'idolâtrie. R. Aba dit: Comme le païen sait qu'il est défendu au juif d'avoir avec lui des relations commerciales en ces jours, sa joie de fête en sera amoindrie. Qu'importe en fait entre le motif donné par les compagnons et celui de R. Aba? Il y a une différence sur le point de savoir s'il est permis de lui céder des objets avant sa fête qui ne se conserveront pas jusqu'à la fête: d'après l'avis des compagnons, c'est interdit, de crainte que le produit vendu soit conservé et serve au jour même de la fête; d'après l'avis de R. Aba (qui ne se préoccupe pas de la crainte de prolonger les festins), il est permis de vendre de tels objets. R. Judan dit que le verset suivant confirme l'opinion des compagnons d'étude[2], en disant (Néhémie, IX, 1): *Le 24 du VIIe mois les Israélite s'assemblèrent pour jeûner et pleurer, vêtus de cilice et ayant des cendres sur eux;* or, pourquoi cette réunion n'eut-elle pas lieu le 23, lendemain de fête? Parce qu'en ce jour on achève de se réjouir; et il n'est pas admissible que l'ajournement eût pour cause la coïncidence de cette date avec un jour de sabbat, car le 23 de ce mois ne saurait tomber en un samedi, selon la règle sur le calendrier juif qu'un kippour (10 Tisri) ne saurait être un dimanche. A quoi bon cette dernière règle, et R. Hounia ne méprise-t-il pas celui qui tente de déplacer le jour de Kippour? (Pourquoi donc ne pas supposer, qu'alors le 23 Tisri fut un Samedi?) J'ai fait le calcul, dit R. Yoḥanan b. Marieh, et noté qu'en l'année invoquée au livre d'Ezra le 23 Tisri n'était pas un samedi.

3. Les jours considérés comme fêtes[3] des païens sont les suivants: les calendes, les saturnales, l'anniversaire de l'arrivée au pouvoir (κράτος), le jour d'installation du souverain, γένεσις, l'anniversaire de naissance ou de

1. Suit un passage que l'on retrouve plus correctement que dans le présent texte et traduit tr. Schabbat, I, 7 (t. IV, p. 24). 2. Savoir que le lendemain de fête est encore un jour de réjouissance. 3. En raison des Calendes, qui sont citées de suite après, le mot araméen איד fait penser aux Ides (il est étonnant que ni J.Levy, ni Fleischer n'indiquent cette étymologie).

décès. Tel est l'avis de R. Meir. Les autres docteurs disent : seule, la mort accompagnée d'une combustion (? incinération) constitue un acte idolâtre; sans elle, ce n'est pas de l'idolâtrie.

— [1] Rab dit que la fête des Calendes a été instituée par Adam. Lorsqu'il vit la nuit s'allonger (en hiver), il s'écria : Malheur à moi ! peut-être vient-il celui dont il est dit (Genèse, III, 15) : *tu le blesseras*, pour me mordre, et il est dit aussi (Ps. CXXXIX, 11) : *Les ténèbres me couvriront*. En voyant le jour s'allonger, il s'écria : קלנדם c.-à-d. καλόν δία [2] (le beau jour). C'est conforme à l'avis de celui qui dit : le monde a été créé au mois de Tisri ; car, d'après l'avis contraire, disant que le monde a été créé au mois de Nissan, Adam avait dû se rendre compte en hiver du mouvement de prolongation des nuits. R. Yossé b. R. Aboun dit : l'avis d'après lequel le monde a été créé au mois de Tisseri émane de Rab, car l'ordre des bénédictions tel qu'il a été établi par Rab pour la sonnerie du Schofar, à la solennité du nouvel an, débute par les mots « en ce jour ton œuvre commence », souvenir du premier jour de l'existence du monde, créé à cette date[3]. Au dire de R. Yohanan, ce n'est pas Adam qui institua les Calendes ; mais prévoyant les guerres soutenues entre le royaume d'Égypte et celui de Rome, ces peuples se dirent : Jusqu'à quand nous combattrons-nous en guerre, πολεμός ? Etablissons la règle que tout gouvernement qui dira à son chef d'armée de se jeter sur son épée, et sera aussitôt obéi, sera proclamé le supérieur et dominera sur les autres. Le chef de l'armée égyptienne ne voulut pas se dévouer ; celui de Rome était un vaillant vieillard, nommé Januarius, ayant 12 fils. Si tu nous écoutes, lui dit le peuple, nous ferons de tes fils des ducs, (duces) des gouverneurs, ἔπαρχος et des chefs de corps, στρατηλάτης. Il obéit et se transperça de son épée. Sur quoi, retentit ce cri : *Calendæ Januarii* (qui devint un nom de fête). Le lendemain fut institué comme jour de deuil, μέλαινα ἡμερα. R. Judan d'Antondar dit : celui qui sème des lentilles en ce jour ne les verra pas réussir.

Selon Rab, aux jours de Calendes il est interdit d'avoir des relations commerciales avec tout païen ; selon R. Yohanan, ces relations ne sont interdites qu'avec ceux qui célèbrent cette fête et adorent ainsi l'idole. Aux jours de saturnales, les rapports sont interdits avec tous païens. Selon R. Yohanan, soit aux Calendes, soit aux saturnales, le commerce n'est interdit qu'avec les païens qui célèbrent ce jour de fête. Les compagnons d'études demandèrent : est-ce que les femmes de ces idolâtres spéciaux sont considérées comme eux (entraînant le

1. En tête est un passage traduit au tr. Berakhoth, VIII, 7 (t. I, p. 148).
2. Non *dies*, selon la transcription (fautive à notre avis) de דיאר, donnée par les commentaires et le lexique de Levy. Il faut, pensons-nous avec un hellémiste, adopter le grec Δία (accusatif de Ζεύς) dans le sens d'*éclat*, d'où, par dérivation : *jour*. La jonction de καλόν à *dies* serait barbare, quoiqu'il y ait des exemples rabbiniques d'union d'un mot grec avec un mot latin. 3. V. Rabba sur Lévitique, ch. 29.

même interdit), ou non ? D'autre part, R. Abahou demanda : est-ce que le mur, τεῖχος, de Césarée est considéré comme idole ? Puisqu'en cette ville, fut-il répondu, il y a beaucoup de Samaritains, on suppose qu'ils adorent en ce mur une idole secrète. On demanda aussi si l'on adore le mur de la localité de Doqim? (question non résolue). R. Bivi envoya à R. Zeira pour lui demander l'envoi d'une petite toile provenant des saturnales de la ville de Besan. R. Bivi vint demander à R. Yossé si, en cas de fait accompli, c'est permis ; il avait supposé qu'il serait autorisé, conformément à l'avis précité de R. Yohanan[1], qui permet le fait accompli ; mais R. Yossé enseigna que c'est interdit, d'après l'avis de Resch Lakisch.

Rab dit : la fête des Calendes a lieu 8 jours avant le solstice d'hiver, et celles des Saturnales 8 jours après. R. Yohanan dit : la fête du Tropique τροπικός arrive au commencement du printemps, ou de l'équinoxe. R. Aba dit au nom de Rab : il y a 3 fêtes d'idolâtres à Babylone et 3 autres en Médie. Les 3 de la Babylonie sont dites : Mohuri, Conuni, et Convetha. Les 3 de la Médie sont : Nussardi, Teriaski, Moharneki. R. Houna dit au nom de R. Nahman b. Jacob que la fête de Nuruz a lieu en Perse le 2 Adar et le 20 Adar, en Médie. — Le terme Saturnale équivaut (par décomposition des syllabes) au sens de haine cachée d'un ennemi vindicatif, comme il est dit (Genèse, XXVII, 41) : *Esaü éprouva une haine profonde pour Jacob.* R. Isaac b. R. Éléazar dit : à Rome on nomme les chefs sénateurs (jaloux) d'Esaü, et l'on appelle la fête principale, κρατίστα, le jour où la monarchie domina à Rome. Mais n'a-t-on pas déja trouvé une allusion à ce sujet (à propos de l'origine des Calendes)? Oui, dit R. Yossé b. R. Aboun ; mais il s'agit d'une seconde reprise de l'autorité à Rome.

R. Lévi dit[2] : le jour où Salomon s'allia avec Pharaon Nékho roi d'Égypte (en épousant sa fille), l'ange Michel[3] descendit du ciel, planta dans la mer une tige, puis surgit un banc de sable, σύρτις, sur lequel poussa un grand bois. Telle est l'origine de la grande ville de Rome. Au jour où Jéroboam (peu après) érigea les 2 veaux d'or, Remus et Romulus survinrent au dit bois et construisirent 2 faubourgs de Rome. Enfin au jour où Élie fut enlevé (jour malheureux pour Israël), un roi fut proclamé à Rome, comme il est dit (I Rois, XXII, 48) : *Il n'y avait pas alors de roi en Idumée* (Rome) : *le gouverneur était vice-roi.* Le jour de la naissance des rois est une fête, comme il est dit (Genèse, XL, 20) : *Il arriva au 3e jour, celui où Pharaon était né, etc.* C'est là un motif de réjouissance publique, en outre de la célébration individuelle d'un anniversaire de naissance, comme on rappelle aussi par un anniversaire le jour de la mort. Puisqu'il est écrit (Jérémie, XXXIV, 5) : *tu mourras en paix, et comme on a brûlé des parfums pour tes pères on en brûlera pour toi, etc.*, qu'y a-t-il en cela de contraire à l'usage juif? Voici donc comment il faut compléter notre Mischnâ : l'enterrement qui comporte de

1. Ci-dessus, § 1. 2. Siffri, section *Eqeb;* Rabba sur Cantique, I, 6.
3. Désigné d'ordinaire comme préposé à la protection de Rome.

l'encens et la combustion des effets personnels au mort est un acte d'idolâtre; sans quoi, non.

3. Le jour où le païen se coupe la barbe ou les cheveux, ou le jour de son arrivée de la mer, ou le jour de sa délivrance de la prison, ou le jour auquel il fait à son fils le repas nuptial, c'est là le jour interdit, bien entendu à l'égard de cet homme seul.

Est-ce que l'interdit se réfère à « ce jour » seulement, ou à tout anniversaire de ce même jour? Puisqu'il est dit ailleurs que le commerce est interdit le jour où se rase le païen, ainsi que son fils, il ne s'agit que de ce jour même, non de l'anniversaire. Toutefois, on peut répliquer qu'il s'agit sans doute dans cet enseignement de ce que le païen et son fils se sont rasés le même jour (par ce motif, il n'est pas question là de jour, et l'on n'en peut rien conclure). Mais n'est-il pas dit d'autre part que le commerce est interdit au jour de festin du païen et de celui du fils (où il s'agit bien de ce jour seul)? On peut répliquer aussi qu'à l'instar de la simultanéité de se raser entre le père et le fils, on peut supposer qu'ils se sont tous deux mariés le même jour (et dès lors chaque anniversaire serait interdit). Mais n'est-il pas dit que la relation est interdite au jour de sa naissance et à celle de son fils (soit forcément à 2 jours différents, bien que le texte n'emploie pas le terme *jour*)? On peut encore supposer qu'il y a coïncidence de 2 dates, s'il arrive qu'au jour même adopté par le païen pour sa fête il lui soit né un fils, et il a réuni les 2 réjouissances (de sorte que l'on ne peut rien objecter de ce détail, et en somme la première question posée reste non résolue). On a enseigné [1] : Il n'est pas permis de surprendre frauduleusement la pensée de quelqu'un, ni d'insister à inviter quelqu'un sans en avoir l'intention, ni d'accabler de présents celui qui n'accepterait pas, ni d'ouvrir pour quelqu'un un tonneau de vin déjà vendu à un boutiquier ; on semble ainsi exposer une pièce à se gâter, tandis qu'en réalité on ne risque rien, vu l'engagement de vente. On ne doit pas accabler d'offres de service quelqu'un dont on sait qu'il ne les désire pas ; on entend par là qu'un maître de maison p. ex. insiste pour inviter quelqu'un à sa table déjà encombrée d'hôtes, en lui offrant de lui trouver un autre coin pour le placer et l'engageant à se laver les mains. Alors, c'était l'usage à Jérusalem de tourner le côté droit du rideau à gauche (pour indiquer la clôture, faute de place) — [2].

4. Si une idole se trouve dans une ville, il est permis (aux jours de fête) d'avoir des relations avec les païens hors de la ville ; si au contraire l'idole est au dehors, les relations sont permises à l'intérieur. Est-il permis d'y aller en un tel jour ? Si la route mène uniquement à cet endroit, c'est défendu ; mais si par la route on peut encore aller ailleurs, il est permis d'y passer. S'il y a une fête d'idole dans une ville, dont les boutiques sont

1. Tossefta au tr. Baba Qamma, ch. 7 ; V. aussi J., tr. Demaï, IV, 6. 2. Suit un passage traduit ibid. (t. II, p. 173).

les unes ornées de couronnes et d'autres ne le sont pas, cas qui est survenu à Beth-Schean (Scythopolis), les docteurs disent que dans les boutiques ornées on ne devra pas aller ; mais il est permis d'aller dans celles qui ne le sont pas.

Pourquoi s'il y a une idole à l'intérieur de la ville celle-ci est-elle toute interdite ? (Il se peut que tous les habitants ne voient pas l'idole ?) Il s'agit, répond Resch Lakish, d'un marché (en raison du va-et-vient, tous aperçoivent l'idole). Mais alors comment établir une distinction entre l'intérieur et l'extérieur ? Le commerce sera interdit à l'intérieur, parce qu'alors l'idole profite de l'octroi ; mais au dehors, où l'idole ne profite pas de l'octroi, c'est permis, et même au dehors si l'idole profite des revenus du marché, le commerce avec l'idolâtre sera défendu. Cependant, on a enseigné [1] qu'il est permis de se rendre au marché des idolâtres pour y acheter des esclaves, ou des servantes, ou du bétail, et Resch Lakish ajoute qu'il n'est pas seulement permis d'acquérir des esclaves hébreux, mais aussi des esclaves païens, parce qu'on les rapproche ainsi du giron de la synagogue juive (pourquoi donc admet-il ici qu'en cas d'arrivée à un tel marché, le commerce avec le païen soit interdit) ? En outre, pourquoi y est-il dit que si l'on y achète un vêtement il faut le brûler, ou que d'un animal acquis il faut arracher les sabots (le rendre impropre), ou jeter à la mer l'argent gagné en un tel lieu ? On conçoit l'obligation de détruire le vêtement acquis, ou l'argent gagné ; mais pourquoi en est-il de même pour l'animal, dont il est dit dans un autre enseignement (précité) que l'achat est permis sur un marché païen ? On peut repondre qu'il s'agit d'une transaction faite là entre deux Israëlites. Mais n'a-t-on pas enseigné que l'argent provenant de la vente de son esclave à des païens sera d'un usage interdit ? (Cela n'implique-t-il pas l'achat préalable de l'esclave à un païen ?) Là aussi on peut supposer que l'Israélite vendeur a acquis l'esclave païen d'un autre Israélite. A l'Israélite qui se rend au marché païen pour se livrer au commerce, on peut acheter lorsqu'il y va, car on contribue ainsi à détourner ces objets d'un mauvais emploi (des pratiques idolâtres) ; à son retour, on ne doit pas trafiquer avec lui, car l'argent qu'il a provient de l'idolâtrie. Cependant avec les païens (aux mains desquels cet argent ne constitue pas d'interdit), il est permis de trafiquer, soit à leur aller, soit au retour. R. Aba fils de R. Ḥiya b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan qu'à un païen aubergiste il est permis d'acheter. Quoi ! demanda R. Zeira, ce serait défendu au marché, et permis dans une auberge ? Ce n'est pas de marchandises, πραγματεία, que parle R. Yoḥanan (celles-ci sont en effet interdites, donnant à l'idole un profit de perception, non chez un propriétaire). Aussi, R. Aba fils de R. Ḥiya b. Aba vint dire au nom de R. Yoḥanan : il est permis d'acheter des marchandises généles à un païen aubergiste.

R. Yoḥanan ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan dit : un animal échangé

1. Tossefta, à ce tr., ch. 1 ; Cf. ci-dessus, § 1.

contre une idole devient interdit. Quoi! s'écria R. Ḥisda, si le païen s'agenouille devant l'animal, celui-ci ne serait pas interdit au juif, et il le deviendrait en cas d'échange contre une idole? Sans doute, cette défense se réfère seulement à une marchandise au moment de sa remise au marché païen (de crainte qu'au jour de la fête idolâtre il y ait un échange avec l'idole sans perpétuité d'interdit pour l'israélite). En effet, R. Zeira ou R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : l'interdit d'un animal échangé contre une idole se réfère au principe de ne pas vendre de denrée d'un païen au marché idolâtre. R. Abahou défend de se rendre par bandes d'israélites au marché, afin d'éviter, selon un enseignement, de saluer un païen en son jour de fête dans un endroit public, où il pourrait en tirer de la considération. Si l'on croise un païen ce jour sur sa route, on le salue brièvement. R. Ḥiya b. Aba envoya quelqu'un lui acheter des sandales au marché de Tyr. Comment, lui dit R. Jacob b. Aḥa, achètes-tu au marché païen, malgré l'interdit? N'y as-tu jamais acheté un petit pain, répliqua R. Ḥiya? C'est différent, reprit R. Jacob, car R. Yoḥanan dit qu'il n'est pas défendu d'y acheter de la nourriture. R. Simon b. Yoḥanan fit demander à R. Simon b. Yoçadaq s'il pouvait s'enquérir au sujet du marché de Tyr (savoir s'il a été voué à l'idolâtrie)? Oui, fut-il répondu [1]. Le premier jeta alors 2 livres (litra) de poivre au fourneau ἐσχαρίον (pour ne pas en profiter). Il s'y rendit et y trouva une inscription disant : « Moi Dioclétien, empereur, j'ai dédié ce marché de Tyr au génie protecteur de mon frère [2] Héraclius pendant huit jours. » R. Isaac b. Naḥman demanda à R. Ḥanina comment il faut considérer le marché de Gaza : Si tu es jamais allé à Tyr, répondit l'interpellé, as-tu vu qu'un Israélite et un païen soient associés à la même marmite, sans que l'un éprouve la crainte que le païen verse un objet interdit dans la marmite? Quoi, fut-il répliqué, à une question faite au sujet de Gaza, le rabbin oppose une autre question! Comme R. Ḥanina n'avait pas l'habitude de professer un avis sans l'avoir entendu énoncer par son maître, il répondit d'une façon évasive à la question qui lui avait été faite. Aussi R. Yossé b. Aboun, ou Aba b. b. Ḥana dit au nom de R. Yoḥanan : on interdit le commerce avec les païens seulement dans les marchés semblables à celui de Botna [3]. On a enseigné de même : des 3 marchés de Gaza, d'Acco et de Botna, pour le dernier seul il y a certitude de destination idolâtre.

« Est-il permis d'y aller en un tel jour? », dit la Mischnâ. A un israélite passager, c'est défendu (il pourrait paraître y aller dans un but d'idolâtrie); un habitant de la ville peut y aller, sans soupçon. A une caravane, le passage par un tel endroit est toujours permis, car elle a l'habitude des voyages et déplacements. — Quant aux « boutiques ornées », quel ornement constitue l'interdit? Selon R. Yoḥanan, il s'agit du myrthe; selon Resch Lakisch, quel que soit l'ornement, il motive l'interdit. Selon l'avis restrictif de R. Yoḥanan,

1. V. Brüll, *Jahrbücher*, an I, p. 191. 2. De mon collègue; Lévi traduit : *Mitkaisers*, et rend ארקילס, non par Archelaus, mais par Héraclès, ou Mercure.
3. V. Neubauer, Géographie, p. 262.

tout le myrthe (quelque nombreux qu'il soit) sera défendu en ce cas ; selon Resch Lakisch, seul le supplément servant à orner sera d'un usage interdit. Voici comment il faut entendre le supplément : si au lieu de tirer du magasin 5 hottes de myrthe, comme d'habitude, le païen a pris dix hottes ; en admettant que les 5 hottes forment l'ornement habituel, elles seules sont interdites, comme ayant servi à l'idolâtrie ; mais le reste des 5 autres hottes forme un ornement ordinaire, et n'est pas défendu.

5. Il est défendu de vendre aux païens des pommes de pin, στρόβιλον ou des figues hâtives avec leurs tiges, ou de l'encens, ou un coq blanc. R. Juda dit : on peut lui vendre un tel coq parmi d'autres ; lorsqu'on veut le lui vendre seul, on lui coupe un ergot avant de le vendre, de façon à éviter toute participation à l'idolâtrie pour laquelle on n'offre pas d'animal défectueux. Il est permis de vendre tous autres objets qui ne sont pas désignés (pour l'idolâtrie) ; mais s'ils sont désignés pour un culte d'idole, c'est défendu. R. Meir défend aussi de vendre aux païens de bons fruits de palmiers, δάκτυλος, les dattes sauvages et les glands, Nicolai [1].

Simon b. Aba dit au nom de R. Yohanan : comme il s'agit de « figues hâtives avec leurs tiges », les pommes de pin devront aussi être munies de leur queue.—« Ni de l'encens ». On a enseigné[2] : Si l'on en a une botte complète (destinée évidemment au commerce), il est permis de la lui vendre. On entend par botte, dit R. Juda b. Bethera, un paquet d'encens d'au moins 5 maneh. A un prêtre idolâtre il est défendu de vendre une telle quantité (qu'il emploiera entière à l'idolâtrie) ; mais s'il est médecin (et l'emploie comme remède), c'est permis. A un païen commerçant, il est permis de vendre l'encens par grande quantité ; mais si ce marchand est soupçonné de vendre exclusivement pour l'idolâtrie, c'est défendu. — « Ni un coq blanc », dit notre Mischnâ (il semble résulter de là que si l'acquéreur a demandé un coq ordinaire, on peut lui céder un coq blanc). R. Hiya enseigne que même en cas de demande d'un coq ordinaire, il n'est pas permis de vendre au païen un coq blanc. Cependant, cet avis n'est pas une opposition, et il le faut énoncer, ainsi que celui de la Mischnâ : Si nous n'avions que l'avis exprimé par la Mischnâ, non celui de R. Hiya, on aurait cru qu'au cas seul de demande expresse d'un coq blanc, il est défendu de le lui vendre ; mais si le païen a demandé un coq ordinaire, il est permis de lui vendre un coq blanc, même isolé (non au milieu d'autres coqs) ; il faut donc apprendre par l'enseignement de R. Hiya que, même en ce dernier cas, la cession d'un coq blanc est défendue (sauf au milieu d'autres). Si au contraire nous ne connaissions que l'opinion de R. Hiya, non celle de la Mischnâ, on aurait pu supposer qu'il est permis de vendre un coq blanc au milieu d'autres coqs, sur une demande de coq ordinaire, mais au païen qui demande formellement un coq

1. V. Pline, Historia natur., l. XIII, c. 4. Cf. t. II, p. 139. 2. Ci-après, § 7.

blanc, il serait défendu de le vendre même au milieu d'autres ; c'est pourquoi il faut l'avis contraire de la Mischnâ, outre celui de R. Ḥiya. R. Aboun b. Ḥiya dit au contraire qu'il y a divergence entre les 2 avis précités ; car si le païen demandait qui veut lui vendre un coq, sans parler de blanc, un tel pourrait être cédé ; ce n'est interdit que si la demande précise un coq blanc, parce qu'il est isolé, mais avec d'autres il est certes permis. La question, selon R. Aboun, est de savoir si le païen voyant courir sur le fumier des coqs dont l'un est blanc, demande à qui ils sont pour les acheter : est-ce que cette vue suffit à constituer la détermination du blanc et entraîne l'interdit ou non ? (Tel est le point en litige). — De ce que la Mischnâ dit de « couper un ergot pour le rendre défectueux », s'il y a un défaut spontané peut-on le vendre ? Non, car il résulte d'un verset que l'animal défectueux de naissance est susceptible d'être sacrifié à l'idole, comme il est dit (Malakhie, I, 8) : *Si vous amenez une bête aveugle à sacrifier, n'y a-t-il pas mal ?* — « R. Meir défend aussi de vendre aux païens de bons fruits de palmiers, les dattes sauvages et les glands ». R. Hama b. Ouqba explique le second terme par Caryotis (καρυῶτις). Selon R. Éléazar b. Yossé, c'est une sorte spéciale d'herbe dite חצבא [1]. Si malgré l'interdit on a vendu ces espèces, peut-on en cas de fait accompli jouir du montant ? Oui, conformément à l'avis ultérieur de R. Éléazar [2], qu'en cas de fait accompli de construction d'une basilique on peut jouir du montant payé.

6. Dans les localités où il est d'usage de vendre du menu bétail aux païens, on peut aussi le faire en ces jours ; mais où ce n'est pas l'usage, il faut s'en abstenir. Nulle part on ne doit leur vendre du gros bétail, ni des veaux, ni même des ânons, entiers ou non (aux pieds rompus). R. Juda permet de vendre ces derniers, et Ben Bethera permet de leur vendre des chevaux [3].

7. On ne devra leur vendre ni ours, ni lions, ni aucun animal pouvant causer un dommage public. On ne les aidera pas à ériger une basilique, βασιλική, ni un amphithéâtre à gradins (gradus), ni des hippodromes, σταδία, ni des tribunes de luttes, βῆμα ; mais on peut leur construire des monuments et des salles de bain ; seulement, arrivant à la voûte où il s'agira de placer l'idole, on cessera de coopérer.

De ce qu'il est dit (§ 7) : « de ne leur rien vendre pouvant causer un dommage public », il résulterait que si ce danger public n'existe pas, il est permis de l'ériger. Donc, aux cas où la Mischnâ interdit seulement d'aller dans certains endroits, elle adopte l'avis de celui qui dit : La vue des serpents, des magiciens, des sorciers, de toutes espèces de jeux comiques, ou de plaisanteries, est interdite à titre de séjour de la moquerie ; car il est dit (Ps. I, 1) : *Il ne s'est pas assis parmi les moqueurs.* De tels spectacles mènent à la né-

1. Datte sèche, dit Lévy, *s. v.* 2. Ci-après, § 7. 3. Toute la Guemara de ce § 5 est traduite tr. Pesahim, IV, 7 (t. V, p. 51) ; Cf. tr. Baba Qamma, VII, 10.

gligence de la Loi, puisqu'il est dit aussitôt après (ib. 2) : *Il n'a de désir que pour la loi divine.* Aller au théâtre (theatrum) est défendu, parce qu'il peut entraîner à l'idolâtrie, dit R. Meir; selon les autres sages, c'est seulement défendu à ce titre au moment où les représentations font allusion à l'idolâtrie; sans quoi, ce n'est défendu qu'à titre de séjour de la moquerie (ce qui est moins grave). Se rendre au théâtre [1], afin d'appeler au secours en faveur d'un homme en danger sur la scène (et susciter ainsi la pitié), ou dans l'intérêt public, est un acte permis ; mais il est défendu de se joindre aux acteurs. Prendre place à l'hippodrome, où ont lieu les exécutions humaines, c'est participer à un meurtre juridique ; R. Nathan le permet à cause des deux faits qui peuvent arriver, soit d'intercéder en faveur d'un condamné et de lui obtenir la vie sauve, soit de témoigner (à la suite de l'exécution d'un homme) que sa femme devenue veuve peut se remarier. Si malgré la défense de construire une voûte on a passé outre, R. Éléazar permet en cas de fait accompli de profiter du salaire perçu pour ce travail [2]. R. Mena, au contraire, dit qu'il lui semble devoir interdire la jouissance d'un tel salaire, en punition de ce qu'un Israélite a érigé toute la route devant servir de support à l'idole.

8. Il ne faut pas faire d'ornements aux idoles, ni collier, ni boucle, ni bague. Il ne faut pas (pour les temples des idoles) leur céder des immeubles, mais des objets détachés. R. Juda permet de leur vendre des objets encore adhérents au sol, à condition que ces objets seront détachés plus tard.

9. Il ne faut pas louer aux païens des maisons en Palestine, encore moins des champs. En Syrie, on peut leur louer des maisons, non des terrains. Enfin, en dehors de la Palestine, on peut leur vendre des maisons et louer des champs, selon R. Meir. R. Yossé dit qu'en dehors de la Palestine, on peut leur vendre des maisons et des champs; en Palestine même, on leur loue des maisons, non des champs, et en Syrie on peut même leur vendre des maisons et louer des champs.

R. Aboun b. Ḥiya demanda : est-ce qu'au sujet de la vente du gros bétail R. Juda est aussi en opposition avec le préopinant, et admet-il la vente d'un tel animal à condition de l'égorger (comme il « permet de vendre des objets encore adhérents au sol, à condition de les détacher plus tard ») ? On trouve effectivement un enseignement où il est dit que la même discussion existe au sujet du gros bétail, et selon R. Juda [3], il est permis de vendre un tel animal à condition de l'égorger.

R. Zeira (§ 9) au nom de R. Yossé b. Ḥanina, ou R. Aba ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, interprète l'expression biblique *tu n'auras pas pitié d'eux* (Deutéron., VII, 2), en ce sens : tu ne leur reconnaîtras pas de grâce, ou : tu ne leur feras pas de don gratis, ou encore : tu ne leur donneras pas de

1 Tossefta, ch. 2. 2. V. ci-après, § 5 fin. 3. V. tr. Bekhoroth, I, 1.

domicile fixe dans le pays [1]. Mais notre Mischnâ ne vient-elle pas de dire : « Selon R. Yossé, en Palestine même on leur loue des maisons » ? Il est permis de leur louer des maisons, parce que l'on n'en tire pas de fruits, mais non des champs dont on tire des fruits. R. Yossé b. R. Aboun a professé qu'il est défendu de louer aux païens un terrain pour une sépulture en Palestine, en vertu du verset précité, prescrivant de ne pas faire reposer les païens en Terre Sainte. Du même texte on déduit la défense de leur donner des présents gratuits. Mais n'a-t-on pas appris [2] qu'il est arrivé à R. Gamaliel, se trouvant en route, de voir à terre un petit pain ; il dit à son serviteur Tobie de le ramasser. Puis, voyant venir à lui un païen, il lui dit : Mobgaï, accepte ce petit pain en don. Aussitôt R. Ilaï courut après lui et lui demanda quel est son nom : « Mobgaï, répondit-il. Et d'où es-tu? Des localités d'habitants de bourgs. Est-ce que jamais R. Gamaliel t'a connu? Non. » Ce fait prouve que R. Gamaliel avait deviné le nom du passant par l'inspiration du Saint-Esprit.

Il nous a enseigné trois objets : 1° il n'est pas permis de passer auprès des mets que l'on trouverait sur sa route, sans les mettre de côté pour les préserver, 2° le pain levé d'un païen est d'une consommation permise après la Pâque de suite (quoique fait auparavant), 3° on doit suivre la route où passent la plupart des voyageurs. Toutefois, dit R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Abahou [3], cela n'a été dit qu'en principe ; mais maintenant, il est permis de passer outre, de crainte que ces objets n'aient été mis là dans un but de sortilège.

A sa sortie de la ville de Kézib, un homme vint consulter R. Gamaliel pour obtenir de lui l'annulation d'un vœu. Le rabbin dit à son compagnon de répondre au consultant qu'ayant bu un quart de mesure de vin italien, il ne se sent pas en état assez libre pour se prononcer. Bien, dit l'autre. Le rabbin dit alors au consultant : promène-toi un peu avec nous, jusqu'à ce que l'effet troublant du vin se soit passé. Arrivé à l'échelle de Tyr, R. Gamaliel descendit dans une chambre, s'enveloppa la tête pour méditer, s'assit pour juger et déclara le vœu levé (l'homme libéré). Par ces paroles, nous apprenons : 1° qu'un quart de mesure de vin peut rendre ivre, 2° que la marche calme l'effet du vin, 3° que l'on ne donne pas de consultation au sujet du vœu et que l'on ne professe pas d'avis en état d'ivresse, 4° enfin on ne libère personne d'un vœu en marchant, mais en siégeant la tête enveloppée. Selon R. Yoḥanan, il faut commencer par dire à l'auteur inconsidéré d'un vœu ces mots (Prov., XII, 18) : *Ses paroles sont comme des pointes d'épée* (elles blessent faute de prudence).

Après l'interdit par vœu de jouir p. ex. d'un pain, il y a double inconvénient, soit qu'on le mange, soit qu'on ne le mange pas [4] : si on le mange, on trans-

1. Ces diverses acceptions sont comprises sous le même radical חן. 2. V. B., tr. Eroubin, f. 64a ; Tossefta à ce tr., ch. 2 ; Rabba sur Lévitique, ch. 37. 3. V. J., tr. Demaï, III, 3 (t. II, p. 160). 4. J., tr. Nedarim, IX, 1 (t. VIII, p. 224).

gresse le vœu d'interdit ; si on ne le mange pas, on pèche contre son propre corps (par la privation). Que faire donc? Se rendre chez un savant qui trouvera le moyen de délier le vœu, comme il est dit (ibid., 18) : *la langue* (la décision) *des savants guérit* —[1].

R. Simon ou R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : une coiffeuse israélite ne devra pas coiffer une païenne en vertu de la règle précitée de ne pas provoquer de grâce parmi eux. De même, un israélite ne devra pas être le garçon d'honneur d'un fiancé païen, en raison du principe de « ne pas s'allier à eux » (même par la pensée). R. Isaac b. Gofta fit une objection devant R. Mena : puisqu'il est déjà dit (§ 3) que l'on ne doit pas prendre part à son festin, n'est-il pas à plus forte raison défendu d'être son garçon d'honneur? C'est pour dire que ce dernier, en le devenant, transgresse une défense négative. R. Simon avait des vignes au Mont royal et demanda à R. Yoḥanan s'il est permis de les louer aux païens? Non, répondit le rabbi, il vaut mieux les laisser en friche que de les louer aux païens —[2].

10 (9). Cependant, même lorsqu'on a permis de louer aux païens une construction, cette faculté ne s'étend pas aux demeures, car le païen y apporterait son idole, comme il est dit (Deutéron., X, 22) : *tu n'apporteras pas d'abomination dans ta demeure.* Nulle part, on ne devra lui louer une maison de bains, car elle porterait le nom du propriétaire (tandis que le locataire s'y livrerait à des travaux le sabbat).

Il résulte de la Mischnâ que, dans les localités où il est d'usage de vendre aux païens (hors de la Palestine), il est permis soit de leur vendre, soit de leur louer, même une demeure fixe. R. Aḥa ou R. Tanḥoum b. Ḥiya dit au nom de R. Éléazar b. R. Yossé : où la location est interdite, on ne pourra même pas louer une petite pièce, comme celles des ateliers, Βυρσέκη, à Tyr ; de sorte qu'en somme ce n'est pas la maison entière qui est seule interdite, mais même une chambre. Si de deux cours, est-il dit[3], l'une est placée à l'intérieur de l'autre, les produits qui se trouvent dans la cour intérieure sont soumis aux dîmes, non ceux de la cour extérieure. Mais si une cour a été divisée plus tard en deux, ou si de deux cours on a fait une seule, quelle sera la règle pour la dîme? (question non résolue). — R. Abin dit au nom des rabbins de là-bas (Babylone) : de ce que notre Mischnâ interdit la location du bain, « car il porterait le nom du propriétaire », il résulte qu'il est aussi défendu de louer au païen un champ situé au bord de la route (en vue du public) ; car dans ce terrain, portant le nom de son propriétaire, on se livrerait à la culture les jours de sabbat et de fêtes.

1. Suit un passage traduit tr. Berakhoth, IX, 2 (t. I, p. 159). 2. Pour la suite et fin du §, déjà traduite, voir tr. *Demaï*, VI, 1 (t. II, p. 191). 3. Tr. Maasseroth, III, 6.

CHAPITRE II

1. Il ne faut pas laisser chez les païens (sauvages) un animal, car ils pourraient commettre sur lui un vice honteux ; une femme ne doit pas rester seule avec eux, car ils sont soupçonnés de relations illicites. Même un homme ne doit pas rester seul avec eux, car ils pourraient l'assassiner.

Une femme israélite ne doit pas accepter les fonctions de sage-femme chez une païenne (suspecte), car elle élèverait un enfant destiné à servir des idoles ; mais on peut laisser une païenne accoucher chez une israélite. Une femme israélite ne doit pas devenir la nourrice du fils d'un païen (suspect), mais on peut laisser une païenne se placer comme nourrice de l'enfant d'un israélite, à la condition qu'elle reste chez la mère [1].

R. Zeira ou R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina, R. Aba ou R. Yôna : l'avis de la Mischnâ, craignant que l'animal serve à un crime contre nature, ne s'explique que selon R. Éléazar, qui dit [2] de ne pas acheter d'animal par la susdite crainte (que les autres docteurs n'éprouvent pas). Mais, demanda R. Yôna, pourquoi ne pas s'efforcer d'expliquer la Mischnâ selon l'avis de tous, même des autres docteurs, dans le sens exprimé par R. Éléazar au nom de Rab [3], que même celui qui autorise la vente du menu bétail aux païens défend de le laisser isolé chez eux, par crainte du crime précité ? Ou faut-il invoquer pour la permission le cas du fait accompli, et supposer qu'en principe l'isolement de l'animal est aussi défendu par les docteurs ? Cette question pourra être résolue à l'aide de ce qu'il est dit [4] : Si une femme a été retenue comme captive par des païens pour cause d'argent, elle reste permise à son mari (sans être soupçonnée de violence, bien qu'ici il soit défendu à une femme mariée de rester seule avec des païens). Toutefois, dit R. Yossé, on ne peut rien prouver de ce dernier cas relatif à la femme ; car elle a l'habitude de crier en cas de tentative de viol (et le païen qui le sait ne s'y expose pas, de crainte de perdre l'argent qu'il réclame en la détenant). Ne peut-il pas arriver qu'il s'agisse d'une femme sourde-muette, qui ne peut crier ? Encore s'exprimerait-elle par signes. En somme, que répondre si l'on distingue entre le principe et le fait accompli ? On explique alors notre Mischnâ (comme ci-dessus) d'après l'avis de R. Éléazar, qui dit de ne pas acheter l'animal d'un païen, par la susdite crainte. Les compagnons d'étude ont supposé que R. Éléazar et les docteurs discutent seulement (sans éprouver le soupçon en question) au sujet de la vache rousse, en raison du degré supé-

1. Elle pourrait l'assassiner, dit Raschi, si elle le prenait chez elle. 2. Tr. Para, II, 1. 3. Cf. ci-dessus, I, 6. 4. Tr. Kethouboth, II, 10.

rieur de gravité attaché à celle-ci[1], et que l'on aurait traitée avec négligence; mais de ce qu'à l'avis de R. Éléazar les sages ont opposé ce verset (Isaïe, LX, 7) : *Toutes les brebis de Qedar sont assemblées vers toi et seront agréées sur mon autel*, il résulte qu'en ceci les autres docteurs adoptent l'avis de R. Éléazar, qui ailleurs est d'un autre avis et craint le crime susdit. Mais, objecta R. Oschia, peut-on appliquer un sujet futur (tel que celui visé par le verset précité) à une question de fait accompli en notre temps, contesté par R. Éléazar? De même, demanda R. Abin, comment réfuter à l'aide d'une question de mauvais penchant (s'annulant plus tard) un point contemporain du maintien de ce penchant? Or, ajoute R. Oschia, pourquoi ne pas expliquer le dit verset d'après tous (même selon R. Éléazar), conformément au dire de R. Houna au nom de Rab, sur ce verset (Zakharie, XI, 12) : *Ils firent peser mon salaire montant à* 30 *pièces d'argent;* ce nombre est une allusion aux 30 préceptes religieux acceptés par les Noaḥides [2]; à plus forte raison ne doit-on pas soupçonner les païens de relations contre nature? Selon les autres sages, c'est une allusion aux 30 justes qui ne manqueront jamais à l'univers[3], car R. Naḥman a dit au nom de R. Mena : le monde ne peut pas avoir moins de 30 justes, autant que notre patriarche Abraham valait seul, en vertu des mots (Genèse, XVIII, 18) : *Abraham était* יהיה[4]. Pourquoi le nombre 30? Parfois la majorité est en Babylonie, et la minorité en Palestine; d'autres fois, la majorité est en Palestine et la minorité en Babylonie. C'est un bon signe pour l'univers lorsque la majorité des justes est en Palestine (dont l'intercession auprès de Dieu a ses bons effets partout).

R. Ḥiya b. Ioulianos dit au nom de R. Oschia : à l'avenir les Noaḥides accepteront la charge d'accomplir tous les préceptes religieux, comme il est dit (Sophonie, III, 9) : *Alors je changerai les lèvres des nations en lèvres pures, afin qu'elles invoquent toutes le nom de l'Éternel;* plus tard toutefois, ils y renonceront, selon ces mots (Ps. II, 3) : *Rompons leurs liens, et rejetons au loin leur chaîne.* La première expression de ce verset fait allusion au nœud des phylactères, et la seconde vise les cordons ou franges au surplis d'office, *tsitsith*. R. Isaac et R. Amé, assis ensemble à la salle d'étude, opposent à la crainte exprimée par R. Éléazar le verset suivant (II Chron., XV, 11) : *Ils sacrifièrent en ce jour à l'Éternel en prenant du butin* (des païens, sans craindre le crime en question). A cette objection il a été répliqué, sans que l'on sache si la réplique émane des compagnons d'étude ou de R. Amé que le *butin* cité là est celui que les Israélites avaient déjà en mains (sans qu'il soit sujet au soupçon). Mais n'est-il pas écrit (I Samuel, VI, 15) : *Les gens de Beth-Schames offrirent des holocaustes et sacrifièrent à l'Éternel des taureaux* (quoique envoyés par des princes philistins)? Ceci ne prouve rien, car l'on ne tire pas de déduction de ce qui est arrivé par les princes philistins,

1. Cf. tr. Yôma, I, 1. 2. V. Rabba sur Genèse, ch. 98. 3. Ibid. ch. 35; Rabba sur Nombres, ch. 3. 4. Les 4 lettres de ce mot superflu représentent numériquement : 10, 5, 10, 5=30.

accompli miraculeusement ; et comme preuve qu'il y a bien là une démonstration spéciale, R. Abahou note au nom de R. Yossé b. Ḥanina qu'en ce jour des animaux femelles ont été sacrifiés, selon ces mots (ibid. 14) : *ils offrirent les vaches en holocauste à l'Éternel*. Ne peut-on pas opposer à l'avis de R. Eléazar ce verset (ibid. XV, 15) : *Saül dit de les apporter d'Amalek, épargné par le peuple,... en sacrifice à l'Éternel*? On ne déduit rien de ce qu'a fait Saül; car, dit Resch Lakisch, Saül n'était qu'une branche, κάρφος, de sycomore (improductif, sans importance). N'est-il pas écrit (II Samuel, XXIV, 24) : *David acheta la grange du jébusite* (païen) ? Il l'acheta (le bœuf), mais il ne l'offrit pas. Mais n'est-il pas dit (ibid. 23) : *Aravna dit au roi : l'Éternel ton Dieu l'agréera* (ce qui semble se référer à l'holocauste) ? Cet *agrément* se rapporte à la prière faite (mais non aux animaux reçus, qu'il ne sacrifia pas). N'est-il pas écrit (Lévit. XXII, 25) : *De la main d'un étranger vous n'offrirez pas le pain à votre Dieu sur tous ces objets défectueux?* N'en résulte-t-il pas la défense d'offrir ce que l'on aurait reçu des païens à l'état défectueux, tandis qu'il serait permis d'offrir d'eux ce qui est sans défaut ? Quel compte R. Éléazar tient-il de ce verset ? Il l'applique à déduire l'autorisation d'acheter, avec le montant des animaux défectueux ainsi reçus, d'autres animaux pouvant être offerts. Si donc il est question du montant, c'est à l'opposé de R. Éléazar [1].

On a enseigné [2] : on ne placera pas d'animaux en dépôt dans une auberge païenne, même pas de mâles auprès des mâles, ni de femelles près des femelles, ni à plus forte raison des mâles auprès des femelles, ni des femelles auprès des mâles. Qu'y a-t-il à craindre en mettant des mâles auprès des mâles ? Il peut arriver qu'une femelle d'une sorte arrive et ne trouvant pas l'absent sera couverte par le mâle mis en dépôt (et qui est hétérogène). Qu'y a-t-il à craindre en mettant des femelles auprès des femelles ? Également un accouplement hétérogène : si un mâle arrive et ne trouve pas sa congénère, il s'accouplera avec une autre présente. R. Ḥagaï dit au nom de R. Zeira : en somme, non seulement l'animal d'un israélite ne doit pas être déposé chez le païen, mais encore à l'inverse celui d'un païen loué par un israélite, ne doit pas non plus être placé seul dans l'étable d'un autre païen, son voisin, pour ne pas être la cause indirecte d'un péché. S'il en est ainsi, on devrait dire qu'il ne convient pas au juif locataire de rendre l'animal au païen et de le laisser seul chez lui, où un mal peut survenir ? Non, on soupçonne le païen de laisser accoupler l'animal d'autrui, non le sien même; car il sait qu'un tel accouplement provoque la stérilité, et il ne le laissera pas se produire.

« On peut placer ses animaux dans les étables des Samaritains. » Ceci prouve que les Samaritains ne sont pas soupçonnés de se livrer à des relations illicites. En effet on a enseigné [3] : une femme peut rester seule avec deux hommes, fussent-ils tous deux samaritains, ou même un samaritain et

1. Puisque, plus haut, il défend d'acheter un animal pour le montant.
2. Tossefta à ce tr., ch. 3. 3. Tossefta, tr. Qiddouschin, ch. 5.

un esclave, mais elle ne doit pas rester seule avec le païen ; ni la bru de quelqu'un, ou la sœur de celle-ci, ne doit rester seule avec lui, comme nulle autre femme située dans un degré illicite de relation, à moins qu'il y ait deux hommes. — On a enseigné [1] : on ne doit pas vendre aux païens, ni épée, ni armes, et on ne doit pas aiguiser leurs fers. Toutefois, ces défenses s'appliquent seulement à une ville entièrement habitée par des païens (s'il y a des Juifs, ils peuvent acheter des armes pour leur défense). Pourquoi la défense à une femme juive de rester seule avec un païen a-t-elle pour base la crainte d'une relation illicite, et ne craint-on pas qu'elle soit tuée ? On suppose, dit R. Amé, que la femme est forte, capable de se défendre (mais susceptible d'être séduite). En outre, une femme peut se dissimuler et se faire passer pour païenne, tandis qu'un homme ne peut pas se cacher et se faire passer pour étranger (on le reconnaît au visage). On a enseigné : si un païen se joint à l'israélite en route, celui-ci se placera à la droite (pour avoir le bras droit libre afin de se défendre). R. Ismaël b. R. Yossé dit : si le païen porte une épée à sa ceinture (à gauche), l'israélite se placera à droite pour sa défense : si le païen est muni d'un bâton (à sa droite), l'israélite se placera à gauche pour la riposte. Quand on monte sur une colline avec un païen, ou si l'on descend dans une vallée avec lui, on s'arrangera chaque fois de façon à être au-dessus du païen (le précédant sur la montagne, ou le suivant dans la vallée). L'israélite ne devra pas méditer devant le païen (en route), pour ne pas avoir alors la tête troublée par ce voisinage, et il vaut mieux alors laisser le chemin libre. Si le païen demande au juif où il va, celui-ci le déroutera par ses indications, comme l'a fait notre ancêtre Jacob, répondant à Esaü en ces termes (Genèse, XXXIII, 14) : *jusqu'à ce que j'arrive auprès de mon maître, à Seir ;* tandis qu'en réalité Jacob est allé à Souccoth [2]. R. Houna dit qu'en effet on ne trouve pas que notre ancêtre Jacob soit allé à Seir. Selon R. Judan, fils de Rab, c'est une allusion à l'avenir dont il est dit (Obadia, I, 21) : *Ceux qui portent le secours monteront à la montagne de Sion, pour juger la montagne d'Esaü.*

« Une israélite ne doit pas accoucher une païenne, car elle destine un enfant à devenir idolâtre ; mais une païenne pourra accoucher une israélite. » On a enseigné aussi : une païenne pourra accoucher l'israélite extérieurement (lorsque les assistants la voient opérer), mais elle ne devra pas pénétrer de la main dans la matrice de l'israélite, de crainte d'écraser l'enfant au sein maternel, ce qui équivaut à faire boire une boisson d'avortement. Si la païenne est une sage-femme de profession, peut-elle opérer seule l'israélite ? C'est conforme à ce que dit R. Jacob b. Aha au nom de R. Yohanan [3] : si c'est un médecin habile, il est permis d'en user ; de même ici, on peut recourir à une païenne sage-femme de profession — « Une israélite ne devra pas allaiter un enfant de païenne ; car ce serait donner la vie à un futur idolâtre. » Ceci prouve, dit R. Yossé, que l'on ne doit pas non plus lui enseigner un métier.

1. Tossefta à ce tr., ch. 2. 2. Rabba sur Genèse, ch. 78. 3. Ci-après, § 2 (3).

Ainsi, à Guiro, il y avait 2 familles juives d'ouvriers, l'une de verriers, l'autre de menuisiers, κιβωτός; la première, qui n'enseigna pas son métier aux païens, réussit, mais la seconde l'enseigna à d'autres et fut appauvrie. — « Une païenne peut nourrir l'enfant d'une israélite », comme il est dit (Isaïe, XLIX, 23) : *Des rois seront tes ouvriers, et des princesses te serviront de nourrices.* On a enseigné : pour élever un nourrisson, on peut l'allaiter par une païenne, ou par un animal impur, ou lui apporter du lait de n'importe où, sans se soucier des impuretés ou immondices que mange cette païenne, et d'où provient le lait.

2. On ne doit pas se laisser soigner par eux, quand on est malade, et on ne doit nulle part se faire raser par eux (c'est dangereux) ; c'est l'opinion de R. Meir. Les autres docteurs disent, qu'on peut se faire raser par eux dans un endroit public où il y a du monde, mais non rester avec le païen en tête-à-tête.

R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Abahou dit : par « guérison d'argent » on entend celle des bestiaux, et par « guérison des personnes » on entend celle du corps. R. Aba dit au nom de R. Juda : si l'on remarque une inflammation par suite du remède donné par le médecin païen, il est défendu de plus jamais en user. Ainsi, il est arrivé à R. Amé de se rendre avec R. Juda Naci à Ḥamath Guerar et d'avoir mal au doigt. Le médecin local païen lui appliqua un emplâtre ; mais comme le mal pénétrait plus avant, R. Amé enleva l'emplâtre. N'a-t-il pas connu l'avis de R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan, disant que par un médecin de profession [1] il est permis de se faire soigner? Il y a une distinction à noter : il permet d'ordinaire l'usage du remède païen ; mais s'il y a aggravation, après avoir usé de ce remède, R. Yoḥanan aussi défend d'en continuer l'usage. Peut-on se faire teindre les yeux par un tel médecin? C'est, dit Rab, s'exposer à la cécité (il n'y engage pas) ; selon Lévi, on va jusqu'à s'exposer au danger de mort. Rab, n'ayant pas l'habitude de se teindre les yeux, ignorait les dangers de la mixture ; mais Lévi les connaissait par expérience. Mais, dit R. Aba, ne voit-on pas l'opérateur goûter au collyre (collyrium), preuve qu'il est inoffensif? Il est possible que l'oculiste goûte le collyre lorsque celui-ci est bon, pour le montrer ; mais ensuite il y ajoute des ingrédiens dangereux pour la vue. Ainsi, l'opium, ὄπιον, est un remède dangereux. La thériaque (theriaca) est interdite selon R. Simon ; mais R. Yoḥanan en permet l'usage — [2].

Un israélite qui rase la tête d'un païen le rasera [3] jusqu'à la mèche de cheveux de l'occiput (vellera) ; arrivé là, il s'abstiendra (en raison de la destination idolâtre de cette partie). L'israélite qui se fait raser par le païen se regardera au miroir pendant ce temps (pour paraître ainsi important et échapper à tout danger) ; mais en se faisant raser par un Samaritain, cette précau-

1. Ci-dessus, § 1. 2. Suit un passage traduit tr. Schabbath, XIV, 1 (t. IV, p. 154). 3. Tossefta, ch. 3.

tion est inutile. On a permis trois choses dans l'école de Rabbi [1] : 1° de se regarder au miroir, 2° de se raser en se plaçant devant le miroir, 3° d'apprendre même aux fils à parler grec, en raison de leur service officiel à la cour. Un prosélyte avant sa conversion avait été barbier et savant en astrologie ; comme tel, il savait qu'un jour des juifs verseraient son sang ; seulement il ne savait pas que cette effusion de sang aurait lieu au moment de sa conversion (par la circoncision). Aussi, chaque fois qu'un juif venait se faire raser, il le tuait. Combien tua-t-il ainsi? Selon R. Yossé, 80 ; selon R. Yossé b. R. Aboun, 300. Lorsqu'après sa conversion on le sut, on le pria de retourner parmi les siens (plutôt que d'avoir dans la communauté un tel assassin) — [2].

3. Voici les objets qui, appartenant à un païen, deviennent interdits, avec défense d'en tirer aucun profit : le vin et le vinaigre des païens qui a d'abord été du vin (et a pu servir aux libations des idoles), l'argile d'Hadrien (contenant du vin), des peaux vives arrachées en face du cœur des animaux (en sacrifice idolâtre). R. Simon b. Gamaliel dit : quand la déchirure est ronde, la peau est interdite ; si la déchirure est longue, la peau reste permise à l'usage. De la chair que le païen va importer pour l'offrir à l'idole est encore permise ; mais celle qu'il sort de chez lui est interdite, car elle est à considérer comme sacrifice aux morts. Tel est l'avis de R. Akiba. Il est défendu d'avoir des relations commerciales avec ceux qui se rendent à l'idolâtrie, mais c'est permis avec ceux qui en reviennent.

— [3]. R. Assé ou R. Yohanan dit au nom de Ben-Bethera : si du vin d'un païen est tombé dans une cuve (d'un israélite), il faudra vendre tout le contenu de la cuve à un païen, en déduisant le montant du vin de libation à l'idole (pour n'en tirer aucun profit). Il dit aussi au nom de R. Yohanan : le vin ordinaire du païen est d'une jouissance interdite aux israélites, sans toutefois qu'il soit d'une impureté aussi grave que le vin d'oblation. Le vin mis en dépôt chez un païen ne devra pas être bu par l'israélite, mais il reste d'une jouissance interdite. R. Zeira demanda devant R. Yassa : faut-il que le païen lui ait assigné une place fixe chez lui pour que la jouissance reste permise ? Non, fut-il répondu, c'est la règle pour tout dépôt (même sans désignation de place). R. Abahou vint dire au nom de R. Yohanan qu'il y a 3 règles pour le vin du païen : 1° en voyant le païen verser le vin en libation à l'idole, il y a certitude d'idolâtrie, et un tel vin est aussi gravement impur qu'un reptile ; 2° le vin ordinaire d'un païen est d'une jouissance interdite, sans être d'une impureté communicative ; 3° le vin mis en dépôt chez le païen et cacheté ne peut pas être bu, mais on peut en tirer parti. R. Jérémie dit devant R. Zeira d'observer les termes de l'avis précédent, qui stipule la permission

1. J., tr. Sabbat, VI, 1 (t. IV, p. 66). 2. Suit un passage traduit au tr. Guittin, IV, 6 fin (t. IX, p. 12). 3. En tête est un long passage déjà traduit au tr. Troumoth, VIII, 4 (t. III, p. 92).

de tirer parti de ce vin s'il était cacheté ; il faut donc croire que si le vin n'était pas cacheté, il serait interdit de le boire et même d'en tirer aucun profit. Aussi R. Éléazar enseigna qu'il est seulement permis d'en profiter si le vin a été placé dans un coin spécial chez le païen (sans cela, non), et R. Zeira se réjouit de l'entendre s'exprimer ainsi.

On a dit ailleurs[1] : « Si le dépôt des fruits a été effectué chez un idolâtre, ils conservent le caractère de ses propres fruits (sans nécessité de les libérer) ; selon R. Simon ils deviennent sujets au doute. » R. Hanania demanda devant R. Mané est-ce que ces fruits mis en dépôt sont considérés comme les propres fruits réels du païen ? A ce titre, on comprend la dispense de les rédimer ; pourquoi alors ne pas dire qu'en une autre place les fruits non rédimés remis au païen restent soumis aux droits avec certitude (dans l'hypothèse qu'il n'y a pas eu d'échange) ? Oui, les fruits restent en leur état ; seulement il n'était pas convenable de la part de R. Hanina d'adresser une telle question à R. Zeira (à laquelle celui-ci avait déjà répondu, lorsque R. Hanina la posa devant R. Zeira). Quant au vin cacheté d'un israélite confié au païen, R. Hanania et R. Mena ont des avis divers à ce sujet : l'un le défend, l'autre le permet. Toutefois, ils ne discutent que sur le profit à en tirer ; mais tous défendent de le boire. Rab défend 4 objets dont les initiales sont חבית, et il permet 4 autres ayant pour initiales ח'מ'פ'ג'. Les 4 objets interdits même cachetés sont : un morceau de poisson qui n'a pas de signe le faisant reconnaître (s'il est d'une espèce comestible, ou non) ; 2. la viande, 3. le vin, 4. le bleu céleste[2]. Les 4 objets permis sont : la tranche d'assa[3], la sauce de poisson (malgré l'adjonction du vin), le pain cuit par le païen, le fromage ; un simple cachet suffit à les autoriser. R. Juda dit quel est le motif de Rab : quand l'interdit émane du corps même de l'objet, il reste défendu, quoique sous enveloppe cachetée ; mais lorsqu'il n'y a d'interdit que par crainte du mélange, le cachet suffit à permettre l'objet. R. Jacob b. Aḥa, R. Simon b. Aba, ou R. Éléazar au nom de R. Hanina, R. Aba ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, ou R. Zeira, dit au nom de R. Josué b. Lévi : il est permis d'user de tout dépôt confié sous un cachet, sauf du vin et de l'argile d'Hadrien (qui en contient). R. Zeira dit au nom de R. Jérémie d'adopter comme règle l'avis de R. Meir (ou l'anonyme de notre Mischnâ), selon ce qui a été enseigné[4] : l'argile d'Hadrien est défendu, et tout profit à en tirer est aussi défendu, selon l'avis de R. Meir ; les autres sages ne défendent pas d'en tirer parti. R. Jérémie demanda devant R. Zeira : est-il permis de se servir d'un tel argile pour soutenir les pieds du lit (bien que l'on ait ainsi un intérêt à vouloir conserver la partie défendue, ou le vin) ? R. Éléazar le permet ; R. Yoḥanan le défend. Pour soutenir

1. Voir J., tr. Demaï, III, 4 (t. II, pp. 161-3), où la version est à corriger d'après le présent texte. 2. En raison de la haute valeur de ces 4 objets, on craint — même s'ils sont sous enveloppe cachetée — que le païen les ait échangés contre des objets semblables contaminés. 3. Coupée avec le couteau d'un païen. 4. Tossefta à ce tr., ch. 5.

les pieds de lit, peut-on utiliser une pièce d'étoffe teinte avec des cosses de produits interdits d'orla[1] (des années primaires d'un plant), et la discussion précédente est-elle aussi reproduite pour ce dernier sujet? R. Zeira fut fâché contre R. Jérémie d'avoir voulu établir ce parallèle entre l'étoffe teinte et l'argile d'Hadrien, et lui dit: même d'après celui qui permet d'utiliser la dite argile, il serait défendu d'utiliser l'étoffe en question; car dans l'argile, l'interdit (le vin) n'est pas visible à l'œil nu, tandis que l'interdit est très visible dans l'étoffe teinte avec des produits dont l'usage est défendu.

« Et des peaux vives arrachées en face du cœur ». R. Jérémie dit au nom de Rab que l'avis de R. Simon b. Gamaliel sert de règle. En quoi consiste l'opération idolâtre? On arrache la peau de l'animal encore en vie, et on lui enlève le cœur que l'on offre aussitôt à l'idole. Comment reconnaît-on plus tard que la peau a été enlevée de l'animal vivant et a servi à l'idolâtrie? R. Houna dit: si la peau a été enlevée vive, le bord se plisse et s'arrondit; si elle a été écorchée après que l'animal a été tué, elle s'étend; R. Yossé dit: de ce qu'il est dit que l'acte d'idolâtrie fait sur l'animal entraîne son interdit il résulte que le fait seul d'avoir coupé l'un des deux organes essentiels du cou (larynx, ou pharynx) comme culte à l'idole, motive l'interdit; bien que l'on dise qu'un objet inanimé (comme l'animal égorgé) ne peut devenir défendu pour cause d'idolâtrie, ici l'interdit a pour cause l'acte préalable. « La chair apportée à l'usage d'un païen reste permise». Cet avis, dit R. Aba ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, a pour but de s'opposer à l'avis de R. Éliézer qui dit[2]: la pensée du païen reporte tout à l'idole. — « Ce qui en sort est défendu ». C'est vrai, dit R. Abina au nom de R. Jérémie, lorsque cette chair a été apportée à l'intérieur du treillage, κιγκλίς; mais si on ne l'a pas rapportée autant à l'intérieur, la chair reste d'un usage permis, même en étant rapportée de là. Cependant il est question ici d'une idole qui a des treillages; mais pour l'idole qui n'en a pas, on considère toute la maison comme un treillis (elle est interdite). — « Ceux qui vont aux idoles ». Pour ce dernier terme, dit R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, on lit תריבם (ou *rejetons*), en ce sens qu'il s'agit de ceux qui amènent une grande idole auprès de la petite, ou l'enfant. Selon une autre version, notre Mischnâ a le terme תרפות. Celui qui adopte ce dernier terme y voit le sens d'idole; celui qui adopte l'autre variante admet une juxtaposition d'idoles. — « Avec ceux qui viennent du marché, les relations sont permises. » Toutefois, enseigne R. Abina, au nom de R. Jérémie, c'est vrai si au retour, ces gens ne vont pas par bandes (ou procession), comme en allant; mais s'ils ont encore la même allure, les relations avec eux au retour sont interdites comme en allant.

4. Le contenu d'outres des païens, ou dans leurs cruches, fût-ce du vin provenant d'Israélites, est interdit, avec défense d'en tirer nul profit; tel est l'avis de R. Meir. Les autres docteurs ne défendent pas d'en tirer un profit.

1. Tr. Orla, III, 1. 2. Tr. Houllin, II, 7.

Dans des outres neuves d'un païen, il est permis de mettre du vin [1]; mais dans celles qui sont enduites de poix (même neuves), c'est interdit (en raison de l'usage du fabricant d'y jeter aussitôt du vin pour modifier le goût du vase). Si le païen les fabrique et les poisse, en présence d'un surveillant israélite, il est permis d'y recueillir du vin, sans rien craindre. N'y a-t-il pas à craindre qu'à la poix employée par le païen, celui-ci n'ait mêlé un peu de vin de libation idolâtre ? Non, dit R. Aba, il n'arrive pas au païen de faire de l'oblation à l'aide d'un objet sali (comme l'est le vin utilisé en poissant les vases). Mais alors à quoi bon la surveillance d'un israélite pendant la fabrication ? Sans cette surveillance, on craindrait un échange des vases contre d'autres tout prêts (où le païen verserait du vin de libation). Les cruches neuves de païens (non encore utilisées)sont d'un usage permis même poissées; les vieilles sont défendues même si elles ne sont pas poissées. Pourquoi donc les outres sont-elles permises à la condition spéciale d'être poissées, et les cruches en ce cas sont-elles interdites ? J'ai examiné, répond R. Abahou, comment on procède pour poisser les cruches, et j'ai remarqué que l'on n'y joint pas du vinaigre ou du vin, tandis que l'on en met pour les outres. R. Jacob b. Aha dit au nom des rabbins : Lorsqu'on a mis dans les cruches du vin qu'il est défendu de boire, mais permis d'utiliser à un parti quelconque [2], les cruches subissent la même loi que le vin, et si dans ces cruches vidées l'on verse à nouveau d'autre vin, celui-ci sera interdit comme boisson, mais permis à tout autre usage. De même, après l'avoir vidée encore, le vin que l'on y verse reste interdit comme boisson, mais la cruche devient d'un usage permis à tout. Pourquoi le vin que l'on y verse reste-t-il interdit comme boisson, quoique permis à tout autre usage, puisqu'il ne s'agit pas de vin de libation même douteuse? Comme R. Meir, plus sévère, défend à égal titre de le boire et d'en tirer parti, les autres sages admettent du moins la défense de boire le vin contenu dans les cruches des païens. R. Aba raconte que lorsque R. Akiba est allé à Cippori, on lui demanda quel est le moyen de rendre aptes au bon usage les cruches faites par des païens. Voici, répondit-il, le moyen que je leur ai conseillé, c'est d'enlever la poix : puisqu'il est permis d'employer un tel vase non poissé, à plus forte raison doit-on pouvoir employer un tel vase dont la poix est d'abord enlevée. Lorsque je rejoignis mes compagnons d'étude, ils me dirent : ce raisonnement est mal fondé, car le vase interdit par l'application de la poix peut avoir absorbé une parcelle du vin joint à la poix, et par suite il reste interdit même après l'enlèvement de la poix.

Si le païen a mis de l'eau dans un vase, l'Israélite peut l'employer à son tour pour de l'eau, puis s'en servir pour garder du vin, sans craindre que le païen en eût fait au préalable mauvais usage. De même, si le païen y a recueilli de la sauce d'objets confits ou de poissons (muriate), l'Israélite peut s'en servir pour y mettre du vin, sans crainte. R. Yohanan alla au devant(ἄπαντα) de

1. Tossefta, ch. 5. 2. Si p. ex. le païen l'a seulement touché, non secoué.

R. Juda Naci à Akko[1]; là on lui demanda quel est le moyen de rendre aptes au bon usage les cruches des païens ? Voici, répondit-il, le moyen que je leur ai conseillé, comme il est permis d'employer au vin un tel vase si même le païen y a mis de la sauce ; or, selon R. Yossé au nom de R. Yohanan, comme la mise de la sauce suffit à rendre aptes ces vases en les faisant passer au feu, il n'y aura à plus forte raison nul autre meilleur moyen que le passage au feu ; selon R. Hiya au nom de R. Yohanan, il suffit de les tenir suspendus sur le feu, de même que plus haut il est dit qu'il suffit de dépoisser les cruches. Mais en faisant passer les vases au feu, ne risque-t-on pas de les briser ? Oui, et s'ils résistent, tant mieux.

Les cruches non poissées sont interdites, selon R. Assé ; R. Amé en permet l'usage. R. Jacob b. Aha dit que R. Assé objecta : dirons-nous qu'une petite cruche d'argile, parce qu'elle n'est pas poissée, n'absorbe rien (du vin païen), tandis qu'il est notoire qu'elle absorbe ? De même, R. Aba dit que R. Schescheth demanda : dirons-nous que le vase de nuit n'a rien absorbé de son contenu ? Donc, certes, si le païen y a mis du vin à conserver, on le suppose absorbé (et une telle cruche interdite). R. Jacob b. Aha ou R. Simon b. Aha dit au nom de R. Hanina : On remplit d'eau les cruches des païens pendant 3 jours consécutifs, en changeant l'eau chaque jour. R. Jacob b. Aha dit que R. Assé objecta : mais agit-on ainsi ? (Peut-on y compter ?) Aussi, R. Yossé de Malhya alla exposer ce sujet devant R. Mena et lui demanda : en cas de fait accompli (du changement d'eau tous les 3 jours) et que l'on y a mis du vin, est-il permis de le boire ? Oui, fut-il répondu. Est-ce permis aussi en principe ? Non. R. Jérémie étant allé à Gublana[2] professa qu'il faut remplir les grandes coupes, ποτήρια, d'eau pendant 3 jours successifs, en changeant l'eau tous les jours. Il arriva à un Araméen que son outre de vin se fendit ; un israélite recueilllit le vin dans sa cruche. On soumit aux rabbins la question de savoir s'il est permis de se servir de ce vase : ils répondirent qu'il faudra d'abord emplir d'eau le vase pendant 3 jours successifs, chaque jour à nouveau. R. Yassa étant allé à Tyr vit les païens poisser de petites cruches que les israélites achetaient ensuite. Qui vous l'a permis ? dit le rabbi ; ils allèrent consulter R. Isaac et R. Mena, qui le leur défendit.

5. Il est défendu d'utiliser les pépins et les peaux de raisins des païens, ni d'en tirer profit. Tel est l'avis de R. Meir. Les autres docteurs n'interdisent que les pépins verts, non les secs.

6. Les saumures[3] et le fromage [provenant de Beth-Onéqé[4]] et la thériaque des païens sont interdits, avec défense d'en tirer nul profit. Tel est l'avis de R. Meir. Les autres docteurs disent qu'il est permis d'en tirer un profit indirect[5].

1. V. la grande Pesiqta, ch. 21. 2. Neubauer, ibid., p. 65. 3. Pour le sens de ἅλμυρις, voir notre note au t. V, pp. 323-4. 4. Les mots entre [ ], omis au texte jérusalémite, sont pris du texte Babli. 5. La Guemara de ce § est

R. Schescheth dit au nom de Rab : les parties du raisin encore fraîches sont interdites à toute jouissance; mais une fois sèches on peut même les manger. Mais n'est-il pas dit plus loin (IV, 8) : « le vin est déclaré seulement de libation (interdit) lorsqu'il a passé dans la cuve », non s'il est encore dans le grain ? En effet, dit R. Aba au nom de R. Juda, il est question dans la Mischnâ du marc tiré de la cuve. On a enseigné ailleurs [1] : De même, du résidu neuf d'olives est susceptible d'impureté (donnant encore de l'huile), mais le résidu vieux (d'où il n'y a plus rien à tirer) reste pur. On l'appelle neuf durant toute la première année, et vieux après ce délai [2].

5. (7) R. Juda dit que R. Ismaël demanda à R. Josué pendant qu'ils voyageaient ensemble : pourquoi les fromages des païens sont-ils interdits ? Parce que ceux-ci font coaguler le lait dans un estomac de bête crevée. Quoi ! répliqua R. Ismaël, est-ce que l'estomac d'un holocauste ne comporte pas plus de gravité que celui d'une charogne ; et comme un jour l'avis fut exprimé qu'un cohen qui désire manger cette partie peut l'avaler crue, l'avis ne fut pas confirmé, en disant que l'on ne doit pas en jouir sans que ce soit là une prévarication ? L'interdit provient, dit R. Josué, du séjour du lait dans l'estomac d'un veau offert à l'idole. Mais alors, répliqua R. Ismaël, pourquoi ne pas en interdire toute jouissance ? Son interlocuteur parla d'un autre sujet et dit : Ismaël mon frère, lis-tu (au Cantique, I, 2) : *les amours sont meilleurs que le vin*, DODEKHA ou DODAIKH ? J'adopte cette dernière leçon, dit R. Josué. Non, fut-il répliqué, car le verset suivant autorise la première leçon (il ne faut donc pas y regarder de trop près).

R. Jacob b. Aḥa ou R. Simon b. Aba dit au nom de R. Josué b. Lévi : R. Meir interdit de tirer parti des fromages de Beth-Onéqé, parcequ'il arrive de sacrifier là des génisses à l'idolâtrie. R. Yoḥanan l'ayant entendu dit : notre maître nous en a enseigné une bonne explication ; car, s'il est permis de coaguler le fromage dans l'estomac d'un animal, c'est différent pour l'animal sacrifié à l'idolâtrie : il est interdit de profiter même de ses excréments. R. Yoḥanan demanda : si dans les instestins d'un tel animal on trouve un anneau, est-il aussi défendu d'en tirer parti ? Non, dit R. Yossé : un anneau est un corps distinct, tandis que l'excrément fait partie intégrante de l'animal — [3].

Par le mot שורפה de la Mischnâ, on entend le sens *d'avaler* à l'état cru. En ce cas, dit Resch Lakisch, ce n'est pas une prévarication d'en jouir, car cela équivaut à boire dans un verre sali. Il résulte de cette règle ainsi donnée

traduite au tr. *Troumoth*, XI, 1 (t. III, p. 125). 1. Tr. Kelim, ch. IX, § 5. 2. Tossefta au tr. *Baba Qamma*, ch. 6. 3. Suivent 2 passages déjà traduits : 1° tr. *Beçâ*, I, 1 (t. VI, pp. 102-3) ; 2° au tr. *Berakhoth*, I, 7 (t. I, p. 17) ; après quoi se trouve répétée par erreur la phrase initiale de ce §.

que le fait de boire dans un verre sali un objet qui (à part cela) serait consacré, ne constitue ni une jouissance interdite, ni une prévarication. Pourquoi Resch Lakisch n'a-t-il pas énoncé clairement un tel avis (au lieu d'y faire une allusion indirecte) ? C'est répondit R. Yoḥanan, parce qu'en certains autres cas c'est inter dit (et un abus était à craindre) ; de plus, au moment d'être interrogé, R. Ismaël était encore jeune (et devant les disciples trop jeunes on ne révèle pas les motifs de la Loi). R. Honia dit que R. Hama b. Ouqba objecta ceci : si Resch Lakisch cherchait à détourner la pensée de R. Ismaël par des mots couverts, il aurait aussi bien pu insinuer les 5 textes ambigus de la Bible [1], qui suivent : 1° il est dit (Genèse, IV, 7) : *Si tu fais le bien, ne sera-t-il pas reçu*, texte qui peut s'expliquer au sens opposé, que l'on sera aussi reçu si l'on ne fait pas bien ; 2° (ibid, XLIX, 6) : *En leur colère ils ont tué un homme, et ils ont enlevé des bœufs pour leur plaisir ; qu'il soit maudit, etc.*, à expliquer au contraire, qu'il soit maudit quoiqu'il soit puissant ; 3°. (Exode, XVII, 9) : *Moïse dit à Josué d'aller combattre contre Amalek le lendemain ;* ou peut-être *le lendemain* se réfère à la suite, disant qu'il « sera placé le jour au sommet de la colline » ; 4°, (ibid., XXV, 34) : *Il y aura au chandelier quatre plats en forme d'amande, ses pommeaux et ses fleurs*, où l'expression « en forme d'amande » se réfère peut-être, non au mot précédent, mais à la suite. Enfin 5°. Deutéron., XXXI, 16) : *Dieu dit à Moïse : te voici couché près de tes ancêtres et tu te lèveras, etc.*, tandis que ce dernier terme, se référant peut-être à la suite, peut signifier : « ce peuple se lèvera et forniquera ». R. Tanḥouma ajoute à ces divers textes le suivant (Genèse, XXXIV, 7) : *Les fils de Jacob arrivèrent des champs en apprenant, etc.*, dernière expression à rapprocher peut-être de la suite. « en l'apprenant, ces hommes se désolèrent ». Pourquoi donc, au lieu d'un exemple à double sens, le rabbin a-t-il énoncé un tout autre sujet ? La raison est, dit R. Ila, que pour certains sujets il faut fermer la bouche, comme il est dit (Cantique, I, 2) : *Il me baisera des baisers de la bouche* (c'est-à-dire il me la fermera). R. Isaac interprète ces mots (Deut., IV, 14) : *Et à moi Dieu a ordonné ;* la conjonction *et* vise la double portée des ordres, dont les uns m'ont été donnés pour vous (avec faculté de vous les expliquer), et les autres me sont réservés à moi seul (sans faculté d'explication). R. Simon b. Halafta ou R. Hagaï au nom de R. Samuel b. Naḥman explique ces mots (Prov. XXVII, 26) : *Les agneaux seront pour te vêtir, et les boucs seront le prix du champ ;* or, le premier mot peut aussi signifier *presser,* en ce double sens : tant que les disciples sont jeunes, il faut leur comprimer (restreindre) l'explication de la Loi ; lorsqu'ils seront grands et devenus des boucs, on leur révèlera les motifs de la Loi. Ceci confirme l'avis de R. Simon b. Yoḥaï sur ces mots (Exode, XXI, 1) : *Voici les jugements que tu exposeras devant eux*, תשים ; comme un trésor (réservé) n'est pas découvert devant chacun, de même il ne faut s'appesan-

1. V. Midrasch, Rabba sur Genèse, ch. 80; sur Cantique, I, 2. 2. Jeu de mots entre ce terme chaldéen et son homonyme hébreu qui précède.

tir dans l'étude de la Loi (et l'expliquer) que devant des hommes faits, aptes à l'apprécier.

6. Les objets suivants appartenant aux païens sont interdits, sans qu'il soit défendu toutefois d'en tirer un profit indirect : le lait trait par des païens, sans qu'un israélite l'ait vu, leur pain et leur huile ; toutefois Rabbi et son tribunal permettent d'user de leur huile ; tout aliment bouilli par eux ou confit, pour lequel la sauce contient du vin ou du vinaigre ; du triton haché, de la sauce où ne surnage pas de menu poisson, du petit poisson de mer (halec), un morceau d'assa, du sel d'une source saline ; tous ces objets sont interdits, mais il n'est pas défendu d'en tirer profit.

1. Quelle est la règle pour les lupins préparés par les païens ? Rabbi défend de les manger ; Gueniba le permet. Il est comme moi, dit Rabbi, un vieillard, et tandis que j'ai dit que c'est défendu, il exprime l'avis contraire (je n'y puis rien). R. Mena b. Tanḥoum, étant allé à Tyr, permit de manger les lupins des païens. Sur quoi, R. Ḥiya b. Aba allant au même endroit rencontra R. Mena b. Tanḥoum qui avait permis de manger des lupins. A son retour, il vint chez R. Yoḥanan, qui lui demanda ce qui lui était arrivé à Tyr : j'ai trouvé, répondit R. Ḥiya, que R. Mena permettait de manger les lupins de païens. Ne l'as-tu pas menacé d'anathème ? Non, car c'est un homme important, capable de rendre douce l'eau de la mer. Ceci, répliqua R. Yoḥanan, n'est pas extraordinaire et prouve seulement que R. Mena sait calculer le retour périodique de l'heure à laquelle l'eau maritime rend grâce à Dieu, et alors elle est douce. Cependant, dit R. Isaac b. R. Éléazar, celui (R. Yoḥanan) qui avait voulu rabaisser R. Mena a fait au contraire son éloge ; car, ajoute R. Yossé b. R. Aboun, c'est un calcul difficile, que R. Zaccaï d'Alexandrie savait et duquel j'aurais pu l'apprendre si je l'avais voulu (n'était la perte de temps). Peut-on manger de leur pâte passée à l'eau chaude ? On peut résoudre ce point à l'aide de ce qu'il est dit : R. Amé étant allé avec R. Judan Naci à Hamath-Guerar, celui-ci permit la pâte cuite des païens. R. Aba b. Mamal demanda : pourquoi cette différence entre la pâte et les lupins ? A la pâte, dit R. Yossé, il ne manque que l'action du feu pour la rendre comestible ; aux lupins au contraire cela ne suffit pas, et le païen achève la cuisson par ses mains. Pour les petits poissons salés, la cuisson des païens n'est pas interdite, et on peut les employer à la jonction symbolique des distances (le sabbat), et le même privilège, dit R. Aba au nom de R. Aḥa, s'étend aux petites sauterelles comestibles. En général, dit R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Houna, ce privilège est applicable à tout aliment pouvant être mangé à l'état cru.

7. Il est permis de manger les objets suivants des païens : du lait trait par un païen en présence d'un israélite, du miel, un gateau de miel de la ruche ; même s'il égoutte encore, ce miel n'est pas un liquide

1. En tête sont 2 passages déjà traduits, le 1er long, au tr. Schabbath, I, 6 (t. IV, p. 18), le 2e, tr. Schqalim, VI, 3 (t. V, p. 314).

sujet à la propagation de l'impureté ; les objets confits auxquels il n'est pas d'usage de joindre du vin ou du vinaigre ; du triton non haché, de la saumure sans poisson ; une feuille d'assa, des olives roulées en gateau rond. R. Yossé dit : les olives dont les noyaux tombent aisément sont interdites. Les sauterelles venant de la corbeille (vendues directement après la cueillette) sont interdites ; mais celles qui viennent du réservoir, ἀποθήκη, sont permises. Il en est de même pour l'oblation (que l'on craint d'avoir reçue pour des aliments profanes).

Selon R. Éleazar, la Mischnâ permet de manger « des objets confits auxquels il n'est pas d'usage de joindre du vin ou du vinaigre, » parlant de ces mets vaguement, mais des mets auxquels on a joint avec certitude cet ingrédient ; il est défendu de tirer aucun profit. R. Jacob b. Aḥa ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : Si un israélite et un païen sont associés pour un pot-au-feu, l'Israélite met la marmite sur le feu, et le païen la remue (ce qui est licite), lequel des deux devra remuer les aliments et les remettre pour la fin de la cuisson ? Il est rationnel que l'Israélite fasse cette opération. Selon R. Benjamin b. Lewaï, l'Israélite devra la faire, lors même que la cuisson aura atteint le tiers, comme pour le manger de Ben-Droussaï. Alors, objecta R. Yossé, une fois que le tiers de la cuisson est obtenu, il est inutile de laisser l'Israélite seul remettre la marmite ; le païen aussi le peut. Par Ḥalec [1], dit Rab, on entend un mets d'une sorte de harengs ; selon R. Yoḥanan, le ḥalec est la même chose que le triton haché. R. Zeira Cahana b. Taḥalifta, ou Ḥanan b. Aba, dit au nom de Rab : le jus de poisson est interdit, de crainte qu'il s'y joigne du jus provenant de poissons impurs. C'est vrai, dit R. Aba au nom de R. Juda, lorsque l'eau n'est pas courante ; mais dans une eau courante le poisson pur ne va pas de pair avec l'impur. Quant au lac de Tibériade, il est considéré comme eau courante.

R. Yossé R. Aboun dit que l'on entend par triton haché l'ensemble de poissons hachés au point d'être méconnaissables. Samuel dit : quant au Soclet ? (ἑψητός), on le met dans un récipient ; s'il jette alors du jus, il est permis de le manger ; si non, il est défendu. On nomme « triton non haché » le mélange de poissons ayant encore la tête et l'arète dorsale. R. Éléazar dit au nom de R. Hanina : il est arrivé que, dans un bateau appartenant à Rabbi il y avait plus de 300 tonneaux remplis de mélanges de poissons hachés, et après les avoir examinés tous, il trouva dans un seul des poissons ayant encore entières la tête et l'arète dorsale laissant reconnaître l'espèce pure ; sur quoi, Rabbi les permit tous. R. Jacob b. Aḥa dit que R. Assé fit cette objection : ne semble-t-il pas logique que ce tonneau seul (où l'on a trouvé des poissons entiers) soit permis, mais que les autres soient défendus ? Non, il suffit d'un prétexte de permission, pour qu'en raison du doute on permette

1. Désigné au § 6 comme interdit.

d'user du total. Ainsi, comme un objet acheté s'était trouvé détérioré [1], R. Hagaï consulta à ce sujet R. Aba b. Zabda, qui lui dit : ce qui appartient au public ne devient pas interdit. R. Jacob b. Zabdé dit que R. Isaac observa ceci : lorsqu'une lettre de divorce est adressée de loin (à une femme en Palestine), bien qu'elle porte les noms étrangers de Gaïos [2] ou de Lucus (non israélites), la lettre est valable, dans l'hypothèse que par exception ces noms ont été adoptés par des Juifs ; on admet donc le moindre prétexte, et il en sera de même ici. Oula Schikhfa a enseigné devant R. Dossa : le poisson impur se reproduit lui-même ; tandis que le poisson pur dépose ses œufs pour le frai. Puis Oula enseigna encore devant le même : les œufs et les entrailles de poisson (dont la provenance n'est pas facile à reconnaître) ne doivent être consommés qu'après avis d'un homme expert. Sur quoi, R. Dossa lui dit : renonce à l'une de tes deux assertions, qui se contredisent (car il résulte de la seconde opinion, au sujet des œufs interdits, que le poisson impur a aussi des œufs). Non, dit R. Zeira, tu n'as besoin de renoncer à aucun de tes enseignements, car tous les poissons ont des œufs, avec cette seule distinction qu'à la sortie du sein de la femelle impure, le petit naît à l'état achevé.

R. Aba dit au nom de R. Juda : on ajoute foi au vendeur qui déclare avoir salé ces poissons (purs). Je sais distinguer, dit R. Aba devant Samuel, entre les intestins des poissons impurs et ceux des poissons purs : ces derniers ont les œufs ronds, mais ceux des poissons purs sont allongés. Samuel lui montra une taupe, τάλπη, et lui dit : comment est-elle (pure ou non)? Elle est impure, répondit R. Aba (se trompant). Je ne suis pas fâché, répliqua le premier, de ce que tu déclares impure une sorte pure, mais je crains que tu finisses par répondre pur sur ce qui est impur. On a enseigné [3] : on ne devra acheter des œufs ou des entrailles de poisson que sur l'avis d'un homme compétent (qui sait, d'après ces fragments, distinguer les sortes pures) ; de même, il faut un tel avis pour acheter du bleu-de-ciel (avec certitude de nuance), ou du fromage de Bithynie, ou du vin de Syrie, ou de la viande sans désignation d'origine. Tous ces objets peuvent être consommés chez n'importe quel israélite, même non expert, sans crainte d'impureté (en raison de leur présence là, on les présume purs). R. Aḥa ou R. Tanḥoum dit au nom de R. Josué b. Lévi : on peut ajouter foi à l'israélite qui, vous envoyant de l'assa, dit ne pas l'avoir coupé avec un couteau de païen (interdit). R. Jacob b. Aḥa ou R. Jacob b. Idi, au nom du même, dit : on peut aussi croire l'israélite qui déclare d'origine pure le bleu-céleste présenté par lui. Chez R. Lévi de Sennabaris, les enfants vendaient des fruits présumés être rédi-

1. Cf. tr. *Troumoth*, X, 9 (t. III, p. 121), où la traduction est à corriger d'après la présente version. 2. Au lieu du mot Gaïos, גייס, un copiste a mis גוים, rendu plus tard par l'équivalent נכרי, *étranger*, de sorte que le texte serait inintelligible, sans le passage parallèle du tr. *Troumoth* (ibid.). 3. V. tr. *Schabbath*, VI, 6.

més (par confiance des clients envers ce R. Lévi). R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yossé : l'esclave d'un homme digne de foi est également cru. Ainsi, comme Germanus l'esclave de R. Juda Naci avait du bleu-céleste à vendre, on le lui acheta par suite de la confiance qu'inspirait son maître. De même, ajoute R. Yassa au nom de R. Yoḥanan, le serviteur d'un homme expert jouit de la même confiance que le maître.

Quant au sel provenant d'une source [1], on peut au fond ramener à un même point de vue les opinions diverses sur ce sujet, dont l'une déclare que le sel noir est seul défendu, mais le sel blanc est permis ; tandis que l'autre avis dit au contraire que le sel blanc est défendu, mais que le noir est permis : la première opinion, qui défend le sel noir, craint l'immixtion d'un reptile noir contaminant le sel ; l'autre opinion défend le sel blanc, craignant l'immixtion d'un reptile blanc. R. Ḥanania b. Gamaliel dit au nom de R. Juda b. Gamaliel qu'en l'un et l'autre cas il est défendu d'user de ce sel (par crainte du contact d'un corps étranger inconnu). En effet, dit R. Ḥanania, nous avions un voisin qui joignait au sel de la graisse de porc. — La règle applicable au dôme formé par l'arbre est le même pour son branchage en feuilles ; le treillage de lattes a la même règle que celui de bois disjoints ; la toiture, στέγη, ou la couverture que doit avoir le four [2] ; de même, la fossette ou la cavité sur la peau de la vache rousse, ayant des poils noirs ou blancs [3] ; enfin la place restée impure d'une table de quoi poser les verres, ou de quoi placer les morceaux d'aliments [4]. Comme tous ces groupes de termes sont synonymes entre eux, de même les expressions « olives comprimées » ou « olives roulées » s'équivalent. « Les olives amollies sont interdites ». R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan explique que c'est une sorte spéciale, bien vite molle ; on jette du vinaigre dessus pour les raffermir et pouvoir enlever le noyau.

CHAPITRE III

1. Toutes les idoles sont d'une jouissance interdite, car on les adore au moins une fois par an [5]. Les autres sages ne déclarent interdite que l'idole ayant en main un bâton, ou un oiseau, ou une boule. R. Simon b. Gamaliel interdit toute idole qui a en main un objet quelconque.

R. Ḥiya b. Aba dit que l'interdit des jouissances des idoles a pour cause d'être adorées dans une grande ville comme Rome au moins deux fois dans une période de 7 ans. S'il en est ainsi, elles devraient seulement être interdites dans les localités déterminées où on les adore, et rester d'une jouissance permise dans les villes où on ne les adore pas ? R. Yossé répond : dès lors qu'il y a une cause d'interdit pour elles dans une localité, elles deviennent

1. Défendu au § 6. 2. Tr. *Kélim*, VIII, 9. 3. Tr. *Para*, II, 5. 4. Tr. *Kélim*, II, 1. 5. C'est, dit le commentaire, lorsque la terre est sise dans le signe du zodiaque correspondant à l'idole.

par ce fait interdites partout. A quel cas se réfère la discussion entre R. Meir et les autres docteurs ? S'il est notoire que les idoles ont été érigées à l'usage personnel des rois païens, tous doivent s'accorder à en interdire la jouissance ? S'il est au contraire notoire que l'on a édifié seulement ces statues par ordre des gouverneurs pour orner les places, tous devraient en permettre la jouissance? La discussion se réfère à une édification indéterminée : en ce cas, selon R. Meir, elle est faite à l'usage du roi (et entraîne l'interdit) ; selon les autres docteurs, elle n'est en ce cas qu'un ornement permis. Aschian le charpentier dit au nom de R. Yoḥanan : pourquoi les images, εἰκόνον, sont-elles d'un usage interdit ? Parce qu'au moment de les mettre en place, il est d'usage de leur offrir de l'encens (c'est un acte d'idolâtrie). Il est permis de les regarder, dit R. Yoḥanan, une fois qu'elles sont à terre (non plus debout), comme il est dit (Ps., XXXVII, 34) : *tu verras le retranchement des impies.* On ne devra pas regarder le samedi l'inscription courante placée au-dessous des bas-reliefs ou des images peintes, ni même les jours de semaine, en vertu des mots (Lévit.. XIX, 4) :*Ne vous tournez pas vers les idoles ;* même de se tourner vers elles c'est une adoration. Lorsque R. Naḥum b. Simaï mourut[1],on couvrit avec des rideaux les images (portraits ?) exposées au mur, en disant : comme il avait l'habitude en son vivant de ne pas voir d'images, il ne les verra pas non plus étant mort. Mais les morts peuvent-ils donc reconnaître des objets ? Il n'y a de différence, répondit Resch Lakisch, entre nous vivants et les justes morts que la privation de la faculté de parler (les autres sens leur restent). R. Zeira ajoute : le mort entend l'éloge que l'on fait de lui comme au milieu d'un songe, et R. Aschian exprime le même avis.

Pourquoi dit-on de Naḥum qu'il fut un homme d'une sainteté supérieure ? Pour n'avoir de sa vie regardé une image de monnaie[2]. Pourquoi notre maître R. Juda est-il surnommé saint? Pour n'avoir jamais vu sa circoncision. A la mort de R. Aḥa, on vit des étoiles en plein midi (par obscurcissement du ciel). A la mort de R. Hanan, les statues ἀνδριάντα se recourbèrent. A la mort de R. Yoḥanan, les images peintes se courbèrent, et l'on dit à ce propos que nulle image n'équivalait à son visage. A la mort de R. Hanina de Berath Horon, le lac de Tibériade se fendit ; on dit que ce fait rappelait le même phénomène arrivé lorsque ce rabbin, ayant proclamé l'année embolismique, fut heureux de traverser le milieu du lac pour couper court et annoncer le changement de l'année. A la mort de R. Oschia, l'immondice (temple idolâtre) de Tibériade se renversa[3]. A la mort de R. Isaac b. Eliaschib, 70 linteaux de maisons branlantes en Galilée tombèrent en ruines ; on dit qu'elles avaient servi jusque-là par le mérite de ce rabbin. A la mort de R. Samuel b. R. Isaac, les cèdres de la Terre sainte furent déracinés[4] ; on raconte de lui qu'à la vue des fiancés allant se marier, il prenait une branche de myrthe et dansait devant la fiancée. Comme les rabbins le blâmaient de ce manque de

1. V. Rabba sur l'Ecclésiaste, IX, 1. 2. V. tr. Meghilla, I, 13 ; tr. Sanhédrin, X, 5 (6). 3. V. Neubauer, ibid., p. 213. 4. V. J., tr. Péa, I, 1.

dignité, R. Zeira intervenant leur disait ; laissez-le faire, car c'est un vieillard qui sait comment se conduire. A sa mort, un feu descendit du ciel, servant de séparation entre le lit funéraire et l'assemblée. Pendant trois heures, des tonnerres et des éclairs sillonnaient la terre, en témoignage de la belle conduite du vieillard portant le myrthe. Une voix céleste se fit entendre et dit: Hélas, il est mort Samuel b. Isaac, remarquable par ses bienfaits !

A la mort de R. Yassa b. Halafta, les ruisseaux à Laodicée laissaient percevoir du sang ; c'était, dit-on, une allusion à ce que ce rabbin avait parfois risqué sa vie pour accomplir le précepte de la circoncision (malgré la défense du gouvernement). A la mort de R. Abahou, les colonnes de Césarée pleurèrent [1]. Les Cuthéens (hérétiques) disaient : ce n'est là qu'une manifestation de joie ; non, leur répliquèrent les Israélites, les éloignés (comme les colonnes) ne sauraient comme de plus proches (vous autres) manifester une joie qui ne réside que dans votre imagination. Lorsque R. Abahou fut sur le point de mourir [2], il vit passer devant lui 13 rivières de baume ; pour qui tout cela, demanda-t-il ? Pour toi, lui fut-il répondu. Quoi ! s'écria-t-il, tout cela serait pour Abahou, *et j'avais supposé m'être donné de la peine en vain* (Isaïe, XLIX, 4) ; aux justes l'Éternel montre ici-bas quelle sera leur récompense dans la vie future, de sorte que leur âme heureuse ira reposer en paix. Ainsi, le roi, ayant ordonné un grand festin, fait dessiner sur la nappe (mappa) les divers plats ; les invités en arrivant les voient, ont l'âme réjouie et en sont fort aises. Lorsque Zabdaï b. Lewaï, R. Yossé b. Patros et R. Josué b. Lévi furent sur le point de mourir, chacun d'eux dit l'un des 3 versets suivants ; l'un dit (Ps., XXXII, 6) : *C'est pourquoi tout homme pieux te prie ;* l'autre dit (Ps.,V, 12): *tous ceux qui se fient en toi se réjouiront ;* le 3e dit (Ps.,XXXI, 20) : *Combien est grand le bien que tu réserves à ceux qui te révèrent*— [3].

« Les autres sages ne déclarent interdite (à toute jouissance) que l'idole ayant en main un bâton, ou un oiseau, ou une sphère. » Le bâton est le signe de la domination sur le monde : l'oiseau est un signe important, selon ces mots (Isaïe, X, 14) : *Ma main a trouvé comme un nid la richesse des peuples ;* enfin, la sphère est le symbole du monde, fait selon cette forme.

R. Yôna dit [4] : Alexandre le Macédonien voulut s'élever dans les airs ; il monta, monta, jusqu'à ce qu'il vit le monde comme une boule et la mer comme un chaudron : c'est pourquoi on représente l'idole tenant à la main une boule. Pourquoi alors ne pas représenter aussi l'idole avec un chaudron à la main ? Elle ne domine pas sur la mer ; l'Éternel seul domine à la fois sur la mer et sur la terre, et sauve l'humanité aussi bien sur mer que sur terre — [5].

1. On retrouve ces mots employés dans le même sens par l'historien Eusèbe de Césarée, qui raconte les persécutions subies par les premiers chrétiens; ce que rapporte Cesari, *Morti dei persecutori della Chiesa*, p. 25 (cité par Lattes, *Lessico Talmudico*, p. 24). 2. Rabba sur Genèse, ch. 62 ; Tanḥouma, section Wayḥi. 3. Suit un passage traduit tr. *Sôta*, IX, 16 fin (t. VII, p. 344). 4. Traduction de M. Israël Lévi, dans *Revue des Études juives*, t. VII, p. 93. 5. Suit un passage traduit tr. *Berakhoth*, IX, 1 (t. I, p. 155).

Aux interdits déjà énoncés on ajoute l'épée, la couronne et l'anneau ; l'épée, car elle sert à tuer ; avec la couronne le roi se pare, et avec l'anneau les ordres sont scellés. Avec une bague où est figurée une idole, il est défendu de sceller [1]. R. Juda établit ces distinctions : si le cachet est creusé, il est défendu d'en user ; s'il est au contraire en relief, il est permis de s'en servir. R. Hanina b. Gamaliel dit : les membres de la famille de mon père signaient (ou scellaient) par des images, πρόσωπον. R. Éléazar b. R. Simon dit : il y avait toutes sortes de figures à Jerusalem, sauf des faces humaines. « R. Simon b. Gamaliel interdit toute idole qui a en main un objet quelconque », pourvu que ce soit un objet honorable ; ainsi, un panier, des aiguillons ou des chiffons, sont des objets de mépris ; mais le papier et le calam sont des objets convenables (interdits à ce titre si l'idole est sise dessus) ; quant au plumier, καλαμάριον, c'est douteux.

2. Celui qui trouve des fragments de vases simulant l'idole, peut les utiliser. Si l'on trouve une forme de main ou de pied, il est défendu d'en user, car il arrive que de tels objets sont adorés.

R. Yossé au nom de R. Yoḥanan explique le motif de cette autorisation : c'est que la plupart de tels fragments proviennent de vases en forme de trépied, δέλφικη (ne suscitant pas la crainte de l'idolâtrie). S'il en est ainsi, pourquoi interdire « une forme de main ou de pied ? » C'est que parfois « de tels objets sont adorés ». Il est écrit (II Rois, XVII, 30) : *Les habitants de Babel firent* Souccoth-Benoth (mot-à-mot : couvant des petits), ce qui donne l'idée d'une poule avec ses poussins ; *les gens de Beth-Schamesch firent* Nergal (le pied), en figurant le pied de Jacob ou de Joseph. Aussi est-il dit (Genèse, XXX, 27) : *j'ai auguré que Dieu me bénirait à cause de toi*, et en effet (ibid. XXIX, 5) : *l'Éternel bénit la maison de l'égyptien à cause de Joseph.* Puis, il est dit (II Rois, ibid.) : *les gens de Hamath firent Ashima ;* ce dernier mot (un nom d'idole) signifie bouc, comme il est dit (Lévit., V, 16): *le prêtre prononcera le pardon sur lui par le bélier du sacrifice de péché.* Puis (II Rois, ibid., 31) : *Les Aviens firent Nabhan* (l'aboyeur) imitant le chien, *et Tartaq*, ou une forme d'âne ; *les Sepharviens brûlaient leurs enfants au feu à Adarmelec et Anmelec*, qui avaient la forme d'un paon, ταώς ou d'un faisan, φασιανός.

Une idole brisée (spontanément) est interdite, selon R. Yoḥanan [2] ; mais R. Simon b. Lakisch permet d'en tirer parti. A quel cas se rapporte cette discussion ? S'il s'agit de l'hypothèse que notoirement celui qui prend des fragments de l'idole les remettra ensuite en place et reconstituera l'ensemble, tous en interdisent l'usage ; dans l'hypothèse contraire, tous doivent en autoriser l'usage. Il n'y a de divergence d'avis qu'en cas indéterminé sur l'avenir de l'idole brisée : en ce cas, dit R. Yoḥanan, il y a présomption de restitution (et de maintien de l'idole) ; selon Resch Lakisch, on présume alors qu'il n'y

1. Tossefta, ch. 6. 2. Cf. ci-après, § 13.

aura pas de restitution (et l'idole est annulée). R. Judan père de R. Mathnia dit : si les fragments brisés n'ont pas été déplacés, on présume leur reconstitution (et le maintien de l'idole). Mais, objecta Resch Lakisch à R. Yoḥanan, puisqu'il est écrit (I Sam. V, 5) : *C'est pourquoi les prêtres de Dagon ne marchent pas sur le seuil de Dagon*, n'est-ce pas une preuve qu'à l'idole elle-même, alors brisée, on n'attachait pas de considération ? Non, répond R. Yoḥanan, ce verset prouve seulement que la plus grands déférence idolâtre était réservée pour le seuil. R. Jérémie dit au nom de R. Ḥiya b. Aba : les nations du monde (les Philistins, selon le texte précité) ont révéré un seuil, et aux israélites il est arrivé maintes fois de se livrer à des idolâtries de ce genre, comme il est dit (Sophonie, I. 9) : *je punirai tous ceux qui sautent par dessus le seuil.* Si l'on trouve une idole, dit Rab, il faut en briser un membre après l'autre pour l'annuler ; selon Samuel, elle ne sera malgré cela jamais annulée. R. Abin dit au nom de R. Simon : il est vrai que la forme de main ou de pied est interdite, lorsqu'elle n'est pas sise sur un socle (basis) ; mais lorsqu'il y a en ce cas un socle qui fait défaut, c'est une preuve que la dite forme vient d'une idole brisée.

3. Si l'on trouve des vases où est représenté le soleil, ou la lune, ou un dragon, δράκων, il faut les jeter à la mer. Selon R. Simon b. Gamaliel, seulement au cas où ces images sont figurées sur des vases précieux, ceux-ci sont interdits; mais si elles sont sur des non-valeurs, il n'y a pas d'interdit. Selon R. Yossé, on peut les réduire en poussière et les disperser au vent, au lieu de les jeter à la mer. Mais alors, fut-il répliqué, cette poussière redevient un engrais au champ; or, il est dit (Deutér. XIII, 17) : *rien de l'interdit ne devra rester entre tes mains.*

La Mischnâ défend seulement les vases sur lesquels est représenté le soleil, ou la lune ; donc, l'image de toute autre planète n'entraîne pas l'interdit. De même, la Mischnâ défend seulement la représentation du dragon, non celle d'aucun serpent. On nomme dragon le reptile dont le cou est muni de filaments. De même, R. Simon b. Azaï a dit : on appelle dragon l'animal rampant, au cou muni de filaments. Aussi, un dessin qui ne représente pas ces filaments est permis. Si l'on trouve une forme de dragon faite comme un rampant, elle est interdite ; si au-dessus de la forme du reptile est superposée celle du dragon (aisée à séparer), on peut prendre la première partie pour l'utiliser, en rejetant la seconde, celle du dragon. Samuel dit : la coupe qui sert de base au dragon est interdite (comme socle d'une idole) ; si au contraire le dragon sert de base à la coupe, on peut tout utiliser (rien n'étant révéré). R. Aba dit au nom de Rab : les morceaux d'un dragon brisé peuvent être utilisés ; mais un dragon entier qui a été brisé reste encore interdit après le bris. Cependant, les débris (précédemment permis) ne proviennent-ils pas d'un entier? Voici, dit R. Hiskia au nom de Rab, comment il faut compléter cette proposition : si l'on a vu des gens se prosterner

devant un dragon complet, qui ensuite s'est brisé, les fragments deviennent interdits.

A quel cas se réfère la distinction établie par R. Simon b. Gamaliel dans la Mischnâ entre les objets précieux et les non-valeurs ? S'il est notoire que ces objets sont adorés, ils devraient être interdits même en étant insignifiants ; s'il est au contraire notoire qu'on ne les adore pas, leur usage devrait être autorisé même s'ils sont précieux ? Cette opinion se réfère au cas indéterminé (lorsqu'on ignore s'il y a eu adoration, ou non) : le plus ou moins de valeur du vase fait présumer si on l'a adoré, ou non. R. Qrispa dit : les coupes sont tenues pour objets méprisables, car R. Iliya b. Aba avait une poële à feu sur laquelle était représenté le symbole vénéré, τιμή, de Rome. Il alla demander à R. Yoḥanan s'il est permis de s'en servir ? Oui, répondit celui-ci ; dès que l'eau a passé sur cet objet, il n'est plus qu'un vase déprécié (et non une idole). De même, une cruche à puiser de l'eau est un objet méprisé dès qu'elle a plongé dans l'eau. Au temps de R. Yoḥanan, on commença à avoir des peintures sur les murs, et les rabbins ne les défendirent pas.

R. Yossé de notre Mischnâ objecta aux autres sages (ses contradicteurs) : N'est-il pas dit (Deutéron., IX, 21) : *Votre péché commis en érigeant le veau d'or*, qui a été réduit en cendres et dispersé, non jeté à la mer? Ceci prouve seulement, fut-il répondu, que Moïse voulut éprouver les israélites de la même façon que les femmes soupçonnées d'adultère en leur faisant boire de ces cendres, *répandues dans l'eau* (Exode, XXXII, 20). Mais n'est-il pas dit (I Rois, XV, 13) : *A. Naakha, la mère du roi Assa, il enleva l'autorité de reine,... il le réduisit en cendres, qu'il jeta dans le canal de Kedron*, non à la mer ? Ces derniers mots, fut-il répliqué, ne prouvent rien ; car il est dit d'autre part (ibid.) : *Assa ruina le bocage et le brûla, etc*. N'est-il pas dit (II Rois, XVIII, 4) : *Que l'on morcelle le serpent d'airain dressé par Moïse, car jusqu'à ce jour on l'encense*, sans le jeter à la mer ? Ce n'est pas une idole, puisque Moïse l'avait élevé ; seulement, comme à la vue de ce serpent des Israélites s'égaraient [1], Ezékias le fit disparaître (sans que ce soit une idole). Il est écrit d'une part (II Samuel, V, 21) : *Ils abandonnèrent là leurs idoles, que David et ses gens emportèrent*, et d'autre part (I Chron. XIV, 12) : *David ordonna de les brûler*. Ces 2 versets ne se contredisent pas, selon les explications divergentes de R. Yossé b. Halafta et des rabbins. Selon l'un, le 1er verset se réfère aux idoles de métal, incombustibles, qui furent *emportées*, et le 2e aux idoles de bois, qui furent *brûlées*. Selon les autres au au contraire, ce qu'Ithaï de Gath [2] annula comme idolâtre, David le fit emporter pour l'annuler, et ce qu'Ithaï n'a pas annulé, David l'a fait brûler. Comment R. Yossé b. Halafta explique-t-il le 1er verset, parlant d'*emporter* des objets d'usage interdit ? On suppose leur enlèvement après le bris des pièces.

1. Cf. J., tr. Demaï, III, 4. 2. V. II Samuel, XV, 19.

4. R. Gamaliel allait prendre ses bains à Acco dans une maison de bains qui appartenait à la déesse Aphrodite [1] (le temple de cette déesse, ses prêtres et le personnel étaient entretenus des revenus qu'on retirait de la maison de bains.) Un païen nommé Proclus ben Philosophos lui demanda comment il pouvait se permettre d'aller prendre des bains dans une maison affectée au service d'une idole, quand la loi mosaïque (ibid.) défendait de tirer le moindre profit des objets consacrés aux divinités païennes? Une fois sorti, R. Gamaliel répondit : Je ne vais pas dans le domaine de l'idole, c'est elle qui vient dans le mien; on n'a pas construit la maison de bains en l'honneur de l'Aphrodite; c'est elle au contraire qui sert d'ornement à la maison de bains (c'est une maison publique, appartenant à moi comme à tout le monde).

Ou bien encore, quelle que soit la somme d'argent que l'on te donnerait, tu n'entrerais pas devant ton idole à l'état nu, ou étant gonorrhéen, ou pour uriner devant elle; mais cette idole est sise à la rigole du bain, et tous urinent devant elle. Or, la Loi emploie l'expression *leurs dieux;* donc, ceux envers lesquels on se conduit avec respect, comme à l'égard d'un dieu, sont interdits, mais ceux que l'on ne traite pas avec les mêmes égards sont permis.

A quel cas se réfère la question posée par Proclus? Si l'on considère cette question comme relative aux sujets traitant du bain, R. Gamaliel aurait dû (ou pu) lui répondre de suite (même au bain) ; si l'on considère la question comme étrangère, le rabbin n'avait pas à y répondre du tout? Or, R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Lévi dit [2] : au bain on peut s'occuper des règles qui le concernent, comme au cabinet il est permis de traiter des sujets qui s'y rapportent. Ainsi, R. Simon b. Éléazar s'étant rendu au bain avec R. Meir, il lui demanda s'il est permis de s'essuyer (le jour du sabbat)? Non, fut-il répondu. Peut-on s'asperger d'eau? Non. Il paraît au contraire interdit de traiter là ces sujets, puisque Samuel ayant demandé à Rab s'il est permis de répondre amen sur une prière dans un endroit malpropre, Rab répondit que c'est défendu, en ajoutant qu'il ne devrait même pas prononcer là cet interdit pouvant servir de règle. On trouve enseigné qu'il est permis de s'occuper aux susdits endroits des règles qui y sont relatives. Comment, en somme, la question de Proclus est-elle posée? Elle se réfère bien aux règles du bain, répond Judan père de R. Mathnia; seulement, R. Gamaliel a différé sa réponse jusqu'à la sortie, parce qu'il n'est pas d'usage de répondre au bain. De même, dit R. Samuel b. Abdimé, la question posée est considérée comme faisant partie des sujets relatifs au bain; mais R. Gamaliel n'a pas voulu répondre de

1. Ce nom, dans Maïmoni, au commentaire sur la Mischnâ, est traduit זהרא =Vénus), pour lequel le ms. de Londres (Oriental mss., n° 2391) a exactement : זהרה. 2. V. J., tr. *Schabbat*, III, 4 (t. IV, p. 46).

suite, car la vapeur du bain est nuisible aux dents [1]. — Les compagnons d'étude, savoir R. Hama b. Yossé au nom de R. Oschia et R. Zeira au nom de R. Josué b. Lévi, disent que l'argument du Rabbi, d'avoir une tenue déplacée devant l'idole, n'est qu'une réponse évasive; sans quoi, Proclus eût pu répliquer que le culte rendu à Baal-Phégor consiste à se découvrir devant lui (et pourtant c'est une idole). En réalité, ne peut-on pas opposer cette idole à l'explication de R. Gamaliel ? Non, car « ceux envers qui on est respectueux sont interdits, non ceux que l'on ne traite pas ainsi » (tandis que pour l'idole de Belphégor, c'est le mode reconnu de son culte qui est tel).

5. Il est permis d'utiliser les monts et collines adorés par les païens, non ce qui se trouve sur ces lieux, car il est dit (Deutéron., VII, 17) : *Tu ne désireras pas l'argent et l'or sur elles* (les idoles) *pour le prendre*. R. Yossé le Galiléen le déduit [2] des mots *leurs dieux sur les montagnes* (ibid., XII, 2) ; les montagnes ne sont pas des dieux. De même il est dit (ibid.) : *leurs dieux sur les collines* ; celles-ci ne sont pas des dieux. Alors pourquoi un bocage est-il interdit? Parce qu'il est de formation humaine, et tout objet artificiel est susceptible d'interdit. Je veux t'expliquer et commenter ce passage, dit R. Akiba : partout où l'on trouve une haute montagne, une colline élevée et un bois verdoyant, sache qu'il y a là une idole.

R. Zeira, R. Yassa, ou R. Yossé b. Ḥanina dit au nom de R. Oschia : comme un verset (ibid. VII, 17), *Tu ne désireras pas l'argent ou l'or qui est sur elles*, emploie l'expression « sur elles », et un autre verset (ibid., XXIX, 16), *l'argent et l'or qui est avec elles*, a le terme « avec elles », n'y a-t-il pas contradiction ? Et à quoi bon cette divergence de langage ? Comme *sur elles*, il n'y a que des objets spécialement destinés à servir d'ornement et par conséquent interdits, de même ce qui est *avec elles* ayant la même destination spéciale sera seul interdit (non ce qui n'orne pas l'idole). R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï : tout ce qui est importé à l'intérieur du rideau de l'idole, lors même que ce n'est pas un ornement, comme par exemple une bourse d'argent, est interdit. Nous avons ainsi un signe, dit R. Yassa, faisant croire que l'avis précédent de R. Oschia (autorisant l'usage de tout ce qui n'orne pas l'idole, tel qu'une bourse) est opposé à celui de R. Yanaï, qui défend même l'usage de la bourse si elle est importée. En réalité, loin de se contredire, les deux avis se confirment réciproquement, car de la comparaison des termes « sur elles » et « avec elles », on conclut à interdire seulement l'objet spécialement destiné à orner l'idole, à l'exclusion du sac d'argent. Or, ce dernier devient aussi défendu, selon l'avis de R. Yanaï, s'il est importé près de l'idole ; car, ajoute R. Aba au nom de R. Juda, même l'eau et le sel que l'on importe sont supposés servir à l'idole, le sel pour aplanir le terrain, et l'eau pour le laver; donc,

1. Aussi, il est bon de ne pas parler. 2. Siffri, section *Reêh*, ch. 60.

l'apport d'autres objets n'est pas défendu à titre d'extension, mais aussi bien que l'eau et le sel — [1].

L'œuf devant lequel on s'est agenouillé, selon Ḥiskia, ne devient pas interdit pour cela ; R. Yoḥanan le déclare interdit. R. Zeira dit que cette discussion se réfère à un œuf (en raison du doute si d'avance on le considère comme un être vivant, ou non) ; les autres compagnons d'étude rapportent la discussion à des cailloux de rivière, de forme ovale, que l'on superpose pour les adorer. En effet, dit R. Houna, un verset confirme l'avis des compagnons, à savoir qu'il s'agit de cailloux arrondis de rivière, disant (Isaïe, LVII, 6) : *Dans les pierres polies du torrent est ton partage, ils sont ton sort, tu leur verses la libation* (c'est donc parfois une idole). L'avis de R. Ḥiskia a pour base ce raisonnement : « le bocage est interdit, parce qu'il est de formation humaine, et tout objet d'artifice humaine est susceptible d'interdit » (non les poussins, dont l'éclosion de l'œuf n'est pas un produit obtenu par l'homme). Tous reconnaissent que des froments adorés (objet de la culture humaine) sont interdits, car R. Ḥanina b. Yassa dit au nom de R. Juda [2] : les racines du froment sont enfoncées au sein de la terre jusqu'à trois coudées, et celles des figuiers tendres s'implantent même dans les rocs. La terre n'absorbe d'eau que selon son état D'où se nourrissent alors le caroubier et le sycomore ? Une fois par mois, répond R. Hanina, une vapeur s'élève de l'abîme et arrose ces racines, car il est dit (Isaïe, XXVII, 3) : *Moi l'Éternel, je la préserve, je l'arrose parfois.* Ceci prouve, enseigne R. Simon b. Éléazar, que la terre absorbe seulement ce qui lui sert — [3].

« R. Akiba dit : je veux t'expliquer, etc. » Une version emploie ici à cet effet le mot אבין (expliquer) ; selon une autre version, R. Akiba aurait dit : je veux *exposer* devant toi אוביל. Le premier terme a le sens de « faire comprendre » ; le second, celui d' « apporter ». R. Bourqui a enseigné devant R. Mena : il résulte de cet avis que les Cananéens n'ont laissé ni une montagne ni une colline sans adorer là une idole. Mais n'a-t-on pas dit plus haut qu'un objet vivant adoré, sans devenir pour cela interdit à l'usage d'un particulier, sera défendu pour le culte divin, et comme il vient d'être dit que toutes les hauteurs ont servi tour à tour à l'idolâtrie, comment le Temple de Jérusalem a-t-il pu être construit? Il l'a été sur l'avis du prophète, selon ces mots (I Chron., XXI, 19) : *David monta selon la parole de Gad, qui avait parlé sur l'ordre de l'Éternel.*

6 (8). Un propriétaire, dont la maison adossée à un temple d'idoles tombe en ruines, ne devra pas la réédifier. Comment donc faire pour reconstituer son bien? Il devra se placer d'abord en retrait de 4 coudées du voisinage, puis reconstruire. Si le mur de séparation est mi-

1. Suit un passage traduit tr. Kilaïm, VII, 4 (t. II, p. 293). 2. J., tr. Berakoth, IX, 2 (t. I, p. 166). 3. Suit un passage traduit au tr. *'Orla*, I, 7 (t. III, p. 328).

toyen aux deux propriétés, il pourra mettre en compte la moitié de ce mur. Le port des pierres, bois et mottes de terre, rend impur à l'égal du contact d'un reptile, car il est dit (Deutéron, VII, 26) : *tu l'auras* (l'idole) *en abomination* comme un ver. R. Akiba dit [1] : le contact de ces objets rend impur comme celui d'une femme menstruée, car il est dit (Isaïe, XXX, 22) : *tu les rejetteras* (les idoles) *comme une femme impure, et tu leur diras de sortir*. Or, de même que la femme menstruée rend impur celui qui la porte, de même il en est de l'idole.

— [2] R. Yoḥanan explique le cas de la Mischnâ (du voisinage de l'idole), en supposant qu'un prosélyte et un païen ont hérité de leur père païen deux maisons à mur mitoyen (et le second a gardé l'idole). Pourquoi ne pas supposer (simplement) qu'un idolâtre a construit un temple païen adossé au mur d'un israélite? A cause de l'enseignement qui dit : Si une maison d'idolâtre a été érigée en l'adossant à celle d'un israélite, puis la première est tombée en ruines, celle de l'Israélite reste d'un usage permis; mais si un prosélyte et un païen ont hérité de leur père païen de maisons contiguës, celle de l'Israélite reste interdite malgré la ruine ultérieure de la maison idolâtre (en raison de son origine). On a enseigné aussi [3] : la maison idolâtre, érigée en l'adossant à celle d'un israélite et plus tard ruinée laisse la maison israélite d'un usage permis; mais elle reste interdite au cas inverse, si l'israélite a adossé sa maison à celle du païen (même ruinée plus tard). En effet, dit R. Yossé, notre Mischnâ le confirme par ces mots : « Si le mur de séparation est mitoyen aux deux propriétés, il pourra mettre en compte la moitié du mur » (la moitié de l'idolâtre persiste donc en son état défendu).

7. Quant aux maisons, il y a trois catégories à observer : une maison érigée en principe à l'idole est interdite. Si on l'a seulement enduite de ciment, ou préparée pour l'idole par une rénovation, il suffit à l'israélite d'enlever ces changements pour utiliser la maison. Si le païen après y avoir apporté une idole la remporte, la maison redevient permise.

8. Il y a trois sortes de pierres : une pierre taillée dès l'origine comme socle, βωμός, est interdite. Si elle a été seulement enduite de chaux, ou adaptée à l'idolâtrie par une modification, il suffit d'enlever le changement pour la rendre d'un usage permis. De même, si après avoir placé une idole sur la pierre on l'a ensuite enlevée, l'usage redevient permis.

Rab et R. Yoḥanan expliquent tous deux que la Mischnâ ne parle pas du cas de l'adoration d'une maison, parce que la Mischnâ se place au moment de l'entrée des Israélites en Palestine. On conçoit cette explication d'après Rab, qui dit que la génuflexion devant une maison suffit à l'interdire [4], et selon lui

1. V. tr. Sabbat, IX, 1 (t. IV, p. 116). 2. En tête est un long passage déjà traduit au même tr. (ibid.). 3. V. Tossefta, ch. 7. 4. Cf. ci-dessus, § 7.

il a fallu dire pourquoi la Mischnâ se place hors de l'entrée d'Israël en Palestine ; mais d'après R. Yohanan, qui dit qu'en cas de jouissance d'une maison consacrée au culte divin on ne commet pas de prévarication, que la jouissance est du moins interdite en principe, la Mischnâ devrait énoncer comme premier cas d'interdit l'adoration d'une maison (même si elle n'est pas édifiée dans ce but) ? C'est que l'adoration d'une maison, quoique interdite en principe, est une défense susceptible d'annulation (en fait) ; tandis que la maison édifiée pour l'idole dès l'entrée d'Israël en Palestine reste toujours interdite, sans annulation ultérieure. Comment alors fait-on pour tirer parti d'une telle maison idolâtre ? Dès que l'on a accompli le fait de renverser les piliers de la maison, elle devient permise. — Quant à ce qu' « il suffit d'enlever les changements pour utiliser la maison », dit R. Ila au nom de R. Éléazar, c'est seulement au cas où le changement consistait à faire entrer l'idole dans la maison non édifiée dans ce but. Mais alors, selon lui, la 2e catégorie, parlant comme la 3e de l'apport de l'idole, ne constitue qu'une avec la dernière, de sorte qu'il y aurait seulement 2 catégories, non trois? Dans la dernière catégorie, il s'agit seulement d'un apport momentané, et dans la seconde il s'agit d'un séjour que l'on supposait définitif.

R. Aba dit au nom de Rab : des termes de la Mischnâ (§ 9) il résulte que la fabrication ayant pour but spécial l'idolâtrie [1] est de suite interdite (même avant l'adoration). Ainsi, dit R. Jérémie au nom de R. Éléazar, il en résulte qu'une coupe fondue pour l'idolâtrie est interdite dès la fusion. R. Ila ajoute au nom de R. Éléazar (sur l'assertion de la Mischnâ relative à l'autel): pour l'interdit, il faut que l'idole ait été placée sur ce piédestal. Selon la conclusion tirée plus loin de l'interdit immédiat des objets relatifs à l'idolâtrie, que le piédestal n'est jamais annulé, il est observé que Rab se contredit : ici il résulte de la Mischnâ qu'une coupe préparée pour l'idole est de suite interdite, et d'autre part il est dit que le piédestal sera annulé si l'on veut? On peut expliquer la Mischnâ d'ici d'après l'enseignement suivant : L'idole d'un païen est interdite d'avance (dès sa confection), et celle faite par un israélite l'est après l'adoration (or, l'avis de Rab, d'une annulation admissible, se réfère à l'avis contraire, que la fabrication d'un païen n'est interdite qu'après adoration).

Mais la discussion, au lieu de se rapporter à l'idole, se réfère peut-être aux ustensiles de l'idole? En effet, répond R. Simon au nom de R. Éléazar, la discussion se réfère aussi aux ustensiles de l'idole (qui, d'après ce docteur, sont de suite interdits). Puisque, selon l'avis précité de R. Ila au nom de R. Éléazar, l'idole doit avoir été placée sur le piédestal pour être interdite, il en résulterait selon R. Éléazar que la seconde catégorie de pierre, parlant comme la troisième de la superposition d'une idole, ne constitue qu'une série avec la dernière, de sorte qu'il y aurait seulement deux catégories, non trois ? Dans la dernière catégorie, il s'agit seulement d'un support momentané, et dans la seconde il s'agit d'un support supposé définitif.

1. Cf. ci-après, IV, 4.

9. Il y a trois sortes d'arbres, phallus : un arbre planté en principe pour l'idolâtrie est interdit. S'il a été seulement taillé et émondé pour l'idole, puis on a modifié son aspect, il suffit d'enlever la partie modifiée (et le reste est permis). Enfin si l'on a placé au-dessous une idole, plus tard détruite, il reste d'un usage permis.

10. On appelle bocage sacré le bois sous lequel il y a une idole. Selon R. Simon, on nomme ainsi l'arbre que l'on adore lui-même. Il arriva un jour à Sidon qu'au-dessous de l'arbre où on se livrait à l'idolâtrie, il y avait un monceau. Examinez ce monceau, dit R. Simon : ce qui fut fait. On vit qu'il y avait là une image. Puisque celle-ci était adorée, dit-il, l'usage de l'arbre reste permis.

R. Amé dit au nom de R. Simon b. Lakisch (§ 9): si l'on a gravé des dessins d'idole sur cet arbre, l'interdit ne pourra pas être annulé ; et quoique ce soit évident, il a fallu le signaler, pour dire que, même après avoir enlevé ces gravures, l'interdit ne saurait être annulé, en raison de la plantation originelle de l'arbre pour l'idolâtrie. On a enseigné : si l'on a greffé une branche d'un tel arbre d'idolâtrie sur un autre, il suffit d'enlever la greffe, et le reste est d'usage permis ; et encore, dit R. Yanaï, l'enlèvement n'est nécessaire, que si la greffe a eu lieu en vue spéciale de l'idolâtrie. R. Ila dit au nom de Resch Lakisch : l'obligation d'enlever la partie modifiée de l'arbre, au cas où on l'a taillé et coupé pour l'idolâtrie, subsiste seulement si l'idole a été placée au-dessous de son feuillage (s'il a servi de dôme). Ce rabbin n'est-il pas en contradiction avec lui-même : R. Amé vient de dire en son nom que, même après avoir enlevé les gravures idolâtres représentées sur l'arbre, l'interdit ne saurait être annulé, et maintenant on dit (avec moins de sévérité) que si l'idole n'a pas été placée sous l'arbre, on n'est pas tenu d'y rien changer pour l'utiliser ? C'est que la gravure comporte une sévérité particulière en ce qu'elle est faite sur l'arbre même (tandis qu'ici il s'agit des branches). R. Ila vient d'adopter pour condition que l'idole ait été mise dessous. Il en résulterait que la 2e catégorie d'arbres, en parlant comme la 3e de la mise de l'idole au-dessous, ne constitue qu'une catégorie avec la dernière, de sorte qu'il y a seulement 2 catégories, non trois? Dans la dernière catégorie, il s'agit seulement d'une pose momentanée, et dans la seconde il s'agit d'une pose présumée définitive [1].

R. Hisda dit (§ 10) : la discussion de la Mischnâ se refère au cas indéterminé (où l'on ne sait si l'arbre qui abrite l'idole est aussi adoré ou non). Or, il est admis qu'en cas de certitude d'adoration de la figure et de l'arbre tous reconnaissent l'interdit de ce dernier ; si au contraire il est certain que l'on adore la figure seule, non l'arbre, tous déclarent permis l'usage de l'arbre. Il n'y a de discussion qu'au cas indéterminé : en ce cas, selon R. Simon, on présume l'adoration simultanée de la figure et de l'arbre ; selon les autres doc-

1. Selon le raisonnement des §§ précédent et suivant.

teurs, on n'adore alors que la figure, non l'arbre. Mais alors comment expliquer l'avis de R. Simon, disant : « puisque l'image est adorée, l'usage de l'arbre reste permis ? » Pourquoi d'une part conteste-t-il l'avis des autres docteurs, puis prononce-t-il la règle selon leur opinion ? (question non résolue).

11 (8). On ne doit pas s'asseoir à l'ombre d'un arbre d'idole ; en cas de fait accompli, on reste pur. On ne doit pas passer au-dessous de ce bois ; en cas de fait accompli, on devient impur. Si les branches empiètent sur la voie publique et que l'on passe au-dessous d'elles, on reste pur. Au-dessous d'elles, il est permis d'ensemencer des légumes verts dans la saison des pluies, non en été ; mais il n'est pas permis d'y semer de la laitue, ni l'été, ni l'hiver. R. Yossé interdit même de semer des légumes verts dans la saison des pluies, parce que les fleurs de l'arbre en tombant sur les semailles, leur servent d'engrais (et leur profitent).

On a dit là-bas (à Babylone) au nom de R. Hisda : il est défendu de se tenir dans l'ombre de l'idole, non à l'ombre de l'ombre. Ces deux mesures différentes sont déterminées là-bas comme suit : tout l'espace qui serait couvert par l'arbre s'il tombait à terre et que son ombre touche constitue l'ombre de l'arbre ; tout ce qui est ombré au-delà de cet espace n'est que l'ombre de l'ombre. Pourquoi la première est-elle interdite ? Parce qu'ainsi on tire un profit de l'idole. Pourtant, bien qu'il soit défendu de jouir d'un tombeau, il est permis de profiter de son ombre ; de même, bien qu'il soit défendu de tirer un profit du sanctuaire même, R. Yohanan b. Zaccaï était assis à l'ombre de cette construction[1], et de là énonçait ses leçons. Donc, l'interdit ne provient pas de la défense d'en tirer un profit, mais de la gravité attachée à l'idolâtrie. R. Abin dit au nom des rabbins de Babylone : de ces mots de notre Mischnâ, « si les branches empiètent et que l'on passe au-dessous d'elles, on reste pur », il résulte que l'impureté de l'idole n'a pas un caractère aussi grave de propagation que celle d'un mort ; le parallèle n'est pas complet, car si l'on passait sous la toiture d'un tombeau qui s'étend jusque sur la voie publique, on serait certes déclaré impur.

Gamaliel Zouga se fit accompagner par R. Simon b. Lévi. Arrivés à Tabnita, le premier lui demanda : pouvons-nous passer devant l'idole ? Passe et ferme les yeux[2]. R. Isaac b. Matna marchait soutenu par R. Yohanan. Arrivés devant la statue de Bel, l'un demanda à l'autre : pouvons-nous passer ? Passe, répondit le rabbi, et ferme les yeux. R. Jacob b. Idi marchait soutenu sur R. Josué b. Lévi ; arrivés devant l'idole maudite[3], l'autre s'arrêta indécis[4].

1. V. B., tr. Pesahim, f. 26. 2. Voir Brüll, *Jahrbücher*, an I, p. 142 ; Cf. p. 136. 3. Menahem de Lonzano, dans son Commentaire ajoute : « C'est l'image de Rhodes ; ainsi l'explique le Midrasch Samuel, ch. 19. » Du même coup sont rectifiées les éditions fautives de ce Midrasch, qui ont la leçon *Herodes*, au lieu de Rhodes, observe M. Buber en note à ce passage (*Haassif*, II, p. 329), et il invoque le témoignagne de Schwartz, *Tebouôth ha-areç*, fol. 138b. 4. V. J., tr. *Bera-*

Quoi! s'écria le premier, Nahum, l'homme le plus saint a passé, et tu ne le voudrais pas! Passe, et ferme les yeux. Notre texte n'est-il pas opposé à l'avis de R. Yohanan[1], qui dit plus haut (§ 2) que les morceaux d'une idole brisée sont aussi interdits? Or, n'est-il pas dit à ce sujet que lorsqu'on ne se propose pas de remettre en place les fragments brisés (comme ici pour les feuilles tombantes), tous sont d'avis qu'il est permis de les utiliser? On peut répondre qu'ici il s'agit d'une idole érigée par un israélite (qu'on ne peut jamais annuler). Notre texte n'est-il pas en contradiction avec Rab qui défend seulement d'utiliser l'ornement à l'usage de l'idole, non tout ce qui touche à l'idole? (Pourquoi défendre ici le feuillage?) C'est aussi qu'il s'agit d'une idole érigée par un israélite ; de celle-là on s'éloigne davantage (avec plus de sévérité), en raison de l'aggravation du mal, émanant d'un israélite.

12 (9). Si d'un bocage d'idole on a enlevé du bois, il est défendu de s'en servir. Si ce bois a servi à chauffer le four, qu'il soit neuf ou vieux, il faudra démolir le four. Le pain cuit dans ce four est interdit à tout usage, et si ce pain a été mêlé à d'autres, tous seront interdits. Selon R. Eliézer, il suffira de prendre le montant du profit et de le jeter à la mer. Toutefois, observèrent les autres docteurs, il n'y a pas lieu à rachat pour l'idolâtrie.

13. Si dans le bois consacré à l'idole on taille une navette, il est interdit d'en profiter ; si l'on s'en est servi pour tisser une étoffe, elle ne pourra pas être employée. Si elle a été mêlée à d'autres, et celles-ci à eur tour sont mêlées avec d'autres, toutes sont interdites. Selon R. Eliézer, il suffira de jeter àla mer le montant du profit. Non, fut-il répliqué, on ne rachète rien, de ce qui est à l'idolâtrie[2].

14. Comment procède-t-on à l'annulation de l'idole adorée en un arbre? Si l'idolâtre a enlevé de l'arbre des souches sèches, ou des branches vertes, ou s'il en a découpé un bâton ou une verge, fût-ce seulement une feuille, l'idole se trouve annulée. Si l'une de ces opérations a été faite en vue du profit de l'arbre, il reste interdit ; si elle a eu lieu sans profit pour l'arbre (avec intention manifeste de rupture), l'arbre redevient permis.

R. Hasdaï dit (§ 12), que la discussion entre R. Éliézer et les autres docteurs, qu'il attribue au mélange du bois interdit avec d'autre permis, se réfère au cas où l'emploi de ce bois est indéterminé. Or, s'il s'agissait de prendre seulement de ce bois pour le brûler au four et le chauffer, tous seraient d'accord à le permettre ; s'il s'agit d'utiliser la fumée de la combustion pour sécher les vases, tous s'accorderaient à l'interdire (en rai-

koth, II, 1 (t. I, p. 31) ; traité Schqalim, II, 7. — disant même les feuilles de l'arbre adoré.

1. L'avis de la Mischnâ, interdisant même les feuilles de l'arbre adoré.

2. La Guemara sur ce § est traduite au tr. *'Orla*, III, 1 fin (t. III, p. 350).

son du profit direct tiré du bois). Donc, la discussion porte sur le point de savoir si l'on peut l'employer au cas indéterminé.

Rab dit (§ 14) : si quelqu'un pour son propre usage a découpé le bois d'idole, il peut l'utiliser, elle ainsi que ses ornements [1] ; mais s'il l'a taillé en vue de l'idole (pour l'utilité de celle-ci), l'idole même reste interdite, et ses ornements seront d'un usage permis. Selon Samuel, si c'est dans l'intérêt de l'idole, elle et ses ornements restent interdits ; mais si le travail a été accompli dans l'intérêt de l'homme, celui-ci pourra ensuite utiliser les ornements de l'idole, non celle-ci. Selon R. Yohanan (comme d'après Rab), le travail fait pour l'idole laisse celle-ci interdite ; mais ses ornements deviennent d'un usage permis.

CHAPITRE IV.

1. R. Ismaël dit : s'il y a trois pierres l'une à côté de l'autre auprès d'un Mercure [2], elles sont interdites; s'il n'y en a que deux, elles sont d'un usage permis. Les autres docteurs disent : celles qui visiblement font partie de cette idole sont interdites ; celles qui n'apparaissent pas comme telles, restent permises.

R. Amé dit que R. Ismaël interdit la présence de 3 pierres juxtaposées à côté du Mercure, car elles constituent une petite idole à côté de la grande ; les autres docteurs craignent que ce soient des pierres détachées de la base de la statue. Jusqu'à quelle distance les suppose-t-on ainsi détachées et interdites? Selon R. Aba au nom des rabbins de là-bas (de Babylone), c'est jusqu'à 50 coudées. En principe, la règle sur l'érection défendue du Mercure est comme suit : l'idole se compose de 2 pierres côte-à-côte et d'une autre superposée. Si après avoir posé seulement la seconde pierre, un israélite égorge un animal et son petit, on l'avertit de ce dernier interdit, et en cas de transgression, il subira (selon l'avis de tous) la peine des coups de lanière, mais il ne sera pas lapidé pour le crime plus grave d'idolâtrie qui n'existe pas encore. Après la superposition de la 3[e] pierre (l'idole étant constituée), l'égorgement d'un animal avec son petit en l'honneur de l'idole est l'objet de la discussion entre R. Yohanan et Resch Lakisch quant à la pénalité [3]: en ce cas, dit R. Yohanan, si l'Israélite a été avisé qu'il commet le délit d'infraction à la loi sur l'égorgement de la mère et de son petit, il subira la peine des coups ; s'il a été avisé qu'il commet le crime plus grave de l'idôlatrie, il sera lapidé ; selon Resch Lakisch, même si cet homme a été avisé qu'il est défendu d'égorger un animal et son petit, il ne sera pas passible de la peine

1. Tossefta, ch. 7 ; Cf. ci-dessus, § 12. 2. L'adoration consistait en ce que les passants plaçaient des pierres à côté de cette statue V. Conder, *Syrian stone-lore*, p. 265. 3. V. tr. *Troumôth*, IV, 1 ; tr. *Meghilla*, I, 9 ; tr. *Kethoubôth*, III, 1.

des coups, car si on l'avait avisé du crime d'idolâtrie il aurait à subir la peine de la lapidation (ce qui dispense de la pénalité moindre, celle des coups). Jusqu'où s'étend la défense de jouir de ces pierres de Mercure? Si même on les emploie à former des ponts au-dessus des cours d'eau, ou des chemin sur une vallée (en viaduc), elles restent interdites par leur provenance idolâtre.

L'adoration régulière de Mercure consiste à lui jeter une pierre ; si au lieu de cela on s'est prosterné devant sa statue, est-on condamnable? Certes, répond R. Yossé, puisqu'on lui donne ce nom même de Mercure[1] en raison de la génuflexion, ou signe d'adoration accordée à l'idole. Ainsi il est dit (Lévitique, XXVI, 1) : *Vous ne placerez pas dans votre pays une pierre ornée d'images d'idolâtrie*[2] *pour se prosterner sur elle ;* or, sans la dernière expression, on aurait pu croire qu'il est défendu de juxtaposer deux pierres servant à déposer même une hotte. C'est pourquoi il est dit de plus : *pour se prosterner sur elle*, indiquant par là qu'une telle génuflexion constitue l'adoration interdite. *Sur elle* il est défendu de s'agenouiller, mais le dépôt d'une hotte est permis ; sur elle il est défendu de s'agenouiller, mais c'est permis sur les pierres du sanctuaire [3]. Rab recommandait aux gens de R. Aḥa, ainsi que R. Amé aux gens de sa maison, lorsqu'ils se rendent à l'assemblée religieuse tenue au jour du jeûne, de ne pas s'étendre à terre selon leur usage à la maison (à cause des dalles de pierre qui garnissent le sol de la synagogue, afin d'éviter l'interdit du verset précité). Aussi, R. Yona en ce cas s'étendait sur le côté, ainsi que R. Aḥa (pour éviter de se prosterner). J'ai vu, dit R. Samuel, que R. Abahou s'étendait à terre comme d'ordinaire. Alors, dit R. Yossé, je lui oppose le verset (précité) : *Ne mettez pas de pierre ornée d'images dans votre pays, pour se prosterner sur elle.* R. Abahou réplique à cette objection en disant que l'interdit de ce texte n'a lieu qu'en cas de détermination d'une place pour s'y prosterner (comme au Temple); partout ailleurs, cela ne fait rien. Mais il est dit (II Sam. XV, 32) : *David vint jusqu'au sommet où il s'agenouillait devant Dieu* (où il s'agit certes d'une génuflexion sur la pierre) ? C'est donc permis? C'était une génuflexion non faite à terre (et permise). Mais considère-t-on une génuflexion de cette sorte, non faite jusqu'à terre, comme réelle? Oui, car il est dit (II Chron., VII, 3) : *Ils s'inclinèrent la face à terre jusque sur la dalle et se prosternèrent ;* on peut donc parfois se prosterner sans toucher la terre. A la mesure du prosternement, R. Abahou ajoute que l'on s'incline le temps nécessaire à l'énoncé des mots (Ps. CXVIII, 1) : *Rendez grâce à l'Éternel, car il est bon ;* R. Mena ajoute encore la fin de ce verset : *car sa faveur est infinie.*

R. Yoḥanan dit à R. Ḥiya b. Aba de Babylone[4] : vous avez rapporté de

1. Le nom de Mercoles, dans la Tossefta sur notre passage, est décomposé en ces deux mots : Mar Qilos, Maître de la louange. 2. Pierre *symbolique*, traduit M. le Gr. Rab. Wogue. Voir sa note détaillée sur ce mot, audit verset. 3. Cf. *Torath Cohanim*, section *Behâr*. 4. J., tr. *Schebiith*, I, 7 (t. II, p. 332).

votre contrée deux bonnes règles : 1° l'on se prosterne la face à terre aux jours de jeûne; 2° vous organisez le comput de l'année de telle sorte que le 7e jour de la fête des Tentes ne puisse être un samedi. De plus, disent les rabbins de Césarée, on y ajoute l'ajournement du Nouvel-an au lendemain. C'est conforme à l'avis de R. Amé de Babel, au nom des rabbins de là-bas, que le prosternement en ces jours n'est pas de rigueur; il suffit de bien se pencher de côté. R. Yanaï Zeira dit au nom de son père[1] : celui qui ne se sent pas aussi pur que Josué et n'a pas la certitude, s'il se jetait la face à terre pour supplier Dieu, d'être exaucé aussi bien que Josué et de s'entendre dire par ordre divin de se lever, fera mieux de ne pas tomber à terre. Toutefois, cette recommandation est faite à un particulier priant pour le public (non s'il prie seulement pour lui).

« Les autres docteurs disent : les pierres qui sont visibles en même temps que la statue de Mercure sont interdites à titre d'idolâtrie; celles qui ne sont pas visibles du même coup d'œil restent d'un usage permis. » Celles qui sont visibles en même temps font partie du corps de l'idole (et ont dû se détacher de celle-ci); ce qui n'est pas visible en même temps n'en fait pas partie. Pourquoi interdit-on celles qui sont visibles en même temps, quoique détachées? N'est-ce pas contraire à l'avis exprimé plus haut (III, 2) par Resch Lakisch, qui dit : il est permis d'utiliser les fragments d'une idole brisée, règle applicable aux pierres détachées de l'idole? Cependant, il a été admis comme mesure logique que si l'on se propose de rapporter les fragments à leur place primitive, ils sont interdits selon l'avis unanime de tous (de même, l'ensemble de la vue constitue une sorte de réunion interdite d'avance). L'avis exprimé ici au sujet des pierres n'est pas non plus opposé à l'opinion de R. Yohanan, d'après lequel les fragments d'une idole brisée, quoiqu'interdits en principe, deviennent aussi permis lorsqu'on ne se propose pas de les restituer dans leur ensemble; car ici, en raison de la vue des pierres laissées en place, on présume leur reconstitution en commun; or, R. Judan, père de R. Mathnia dit que si les fragments restent déposés en leur place, on les présuppose réunis. R. Aba dit au nom de Rab : tantôt on en conclut que les fragments d'une idole brisée spontanément ne seront jamais annulés de leur caractère idolâtre (malgré la rupture); tantôt on conclut que les vases servant à l'idole ne perdent jamais leur caractère d'interdit, malgré l'annulation. D'après ce dernier avis, il en est à plus forte raison de même pour l'idole même; d'après l'autre avis, l'interdit subsiste seulement pour l'idole, non pour ses ustensiles.

R. Samuel ou R. Abahou dit au nom de Rab : les pierres de la statue de Mercure qui ont été dispersées ne sont jamais affranchies de leur caractère idolâtre, R. Yohanan, en l'entendant, dit: notre maître nous a appris une bonne règle, car l'acte d'adoration d'une idole, en lui offrant des comestibles, fait que ceux-ci ne pourront jamais perdre leur caractère idolâtre. Comment an-

1. J., tr. Taanith, II, 6 fin (t. VI, p. 158).

nule-t-on ces pierres (en ce qu'elles ont d'interdit)? R. Ḥiya b. Ada dit : on crache dessus en signe de mépris de l'idole. Mais R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné que les pierres de Mercure même disséminées ne sauraient être annulées et gardent leur caractère sacré ? Il est vrai, dit R. Pinḥas, qu'elles gardent ce caractère indélébile lorsqu'elles ont été jetées à l'idole ; mais lorsqu'elles ne lui ont pas été jetées (provenant de la dislocation d'une telle statue), elles peuvent être annulées. Ainsi, on le sait de ce que R. Simon b. Rabbi avait un Mercure dans son champ (érigé par des païens). L'inspecteur des bourgades (burgarius ?) vint à passer : « comme j'ai appris, dit R. Simon, que le gouverneur ἄρχων doit passer ici demain, je te conjure sur ta vie de faire enlever de là cet amas de pierre [1] .» Une fois que les pierres avaient été enlevées et la place débarrassée, l'inspecteur voulut prendre les pierres. Non, lui dit le rabbi, elles sont à moi (après qu'elles ont été disséminées, elles deviennent permises). R. Ḥiya b. Aba, l'entendant, s'écria : que la mère est heureuse d'avoir un tel fils ! (Il approuva son ingéniosité [2]). R. Ḥiya le grand ne vient-il pas d'enseigner que le Mercure, même après sa dislocation, est annulé comme idole ? (Que nous apprend de plus R. Simon ?) C'est vrai ; seulement après l'avoir entendu énoncer par R. Ḥiya, R. Simon a confirmé la règle par un exemple à l'appui.

2. Si dans la tête du Mercure on trouve de l'argent, ou un vêtement, ou des vases, ils restent d'un usage permis. Si l'on y trouve des ceps φραγέλλιον chargés de raisins, ou des couronnes d'épis, ou du vin, ou de l'huile, ou de la fleur de farine, ou tout objet dont le semblable est offert en sacrifice sur l'autel, c'est interdit.

3. Si un jardin ou un établissement de bains appartient à une idole (à ses prêtres qui l'exploitent), on peut en faire usage si l'on ne paie pas pour l'utiliser ; mais l'on ne doit pas en faire usage en payant [3]. Si le jardin ou le bain appartient à l'idole et à un particulier, on peut en tous cas l'utiliser.

R. Yonathan dit (§ 2) : en réalité, non seulement « les couronnes d'épis » trouvées auprès d'une idole sont interdites, mais aussi les couronnes de roses. De même, dit R. Yossé, non seulement si « dans la tête du Mercure on trouve de l'argent », mais lorsqu'en tête d'une idole quelconque même non abritée par une tenture, on trouve des vêtements ou des vases, ils sont aussi permis à l'usage.

En parlant dans la Mischnâ (§ 3) de « paiement, » il s'agit de déterminer si l'on fait ou non un versement au profit des prêtres idolâtres. Des flûtes (fabriquées pour le commerce), qui ont servi à l'idolâtrie [4], ne doivent plus être vendues (tout profit en est interdit). Si le profit à en revenir est attribué à la

1. Procédé ingénieux pour arriver à faire annuler l'idole. 2. Cf. J., tr. *Schebiith*, IX, 9 fin. 3. Si l'offre n'était pas gratuite, elle servirait à glorifier l'idole. 4. Tossefta à ce tr., ch. 7.

province, il sera permis de les vendre, malgré leur emploi dans un but d'idolâtrie. Il est défendu de louer une boutique de l'idolâtrie (à son profit) ; mais si le loyer à en tirer est attribué à la province, il sera permis de faire cette location, malgré leur emploi dans un but d'idolâtrie. Au collecteur d'argent qui quête pour l'idole, il est défendu de donner ; mais c'est permis lorsque sur cette collecte une part de bénéfice est attribuée à la province, quoique la quête soit faite pour l'idolâtrie. En effet, notre Mischnâ le confirme, en disant : « Si le jardin ou le bain appartient à l'idole et à un particulier, on peut en tous cas l'utiliser. »

4. L'idole faite par un païen devient de suite d'un usage interdit, et celle qu'a faite un israélite n'est interdite qu'après l'adoration, un païen peut annuler son idole et celle fabriquée par un israélite (de façon à rendre son usage permis) ; mais un israélite ne peut pas effectuer l'annulation d'une idole érigée par un païen. En annulant l'effet d'une idole, le même résultat est acquis pour les accessoires de l'idole ; mais l'annulation de ces derniers n'entraîne pas le résultat pour l'idole elle-même, qui est interdite.

R. Simon b. Lakisch dit : notre Mischnâ parle d'un ouvrier païen, qui fabrique l'idole pour la vendre au marché ; elle « devient de suite interdite, » car il est certain qu'aussitôt après son achèvement le païen a dû s'agenouiller devant elle. Mais, demanda R. Yossé, si l'on a cette certitude d'adoration, comment expliquer les termes de notre Mischnâ : « L'idole faite par un païen devient de suite d'un usage interdit, et celle qu'a faite un israélite n'est interdite qu'après l'adoration » ? Même celle-ci doit être interdite s'il y a eu adoration ? (Objection non réfutée). R. Ila dit au nom de Resch Lakisch : malgré l'avis prescrivant que l'on ne saurait rendre de la terre interdite, celui qui taille une image pour l'idolâtrie dans un bloc de pierre sera averti de la défense à chaque morcellement ; lorsqu'il arrachera le bloc, il sera passible de la pénalité des coups. On en déduit, dit R. Yossé, qu'en dépit de l'avis qui déclare l'inapplication de l'interdit d'idolâtrie à un objet animé, si quelqu'un sculpte (taille) une image pour l'idolâtrie, il sera avisé de la défense à chaque coup de marteau, κορύνη ; lorsqu'il aura achevé, il sera passible de la peine des coups (pour infraction d'une défense). « Une idole faite par un païen devient de suite interdite. » C'est pourquoi, on peut l'annuler. « Et celle qu'a faite l'israélite n'est interdite qu'après l'adoration ; » aussi, on ne peut pas l'annuler. Au contraire, dit R. Zeira, il n'y a pas de conséquence (ni lieu de dire « c'est pourquoi »), mais qu'au premier cas il n'est pas possible de procéder à l'annulation, et au second cas cela se peut. L'idole faite par le païen devient de suite interdite, car il est dit (Deutéron., XII. 2) : *Vous anéantirez*, avec redondance de cette expression, pour indiquer l'obligation immédiate. « Celle qu'a faite l'Israélite n'est interdite qu'après l'adoration, » comme il est dit (ibid., XXVII, 15) : *Maudit soit l'homme qui fabrique une image taillée ou*

de fonte, en abomination à l'Éternel... et qui la place dans un lieu secret; donc, lors de ce dernier acte en signe d'adoration, l'idolâtrie devient effective. Une autre version renverse les dites propositions et dit au contraire : l'idole faite par l'Israélite devient de suite interdite, car il est dit (ibid.): *Maudit soit l'homme qui fabrique une image, etc.*, en ce sens qu'il est maudit dès qu'il la fabrique. L'idole faite par un païen n'est interdite qu'après l'adoration, car il est dit (ibid., XII, 2) : *Vous anéantirez tous les lieux où les païens ont adoré ;* il faut donc la réalisation de cette dernière condition. R. Isaac b. Naḥman au nom de Samuel conclut à l'ajournement de l'interdit pour l'idole faite par un païen, de ce qu'il est dit (ibid.) : *Ceux que vous héritez, leurs dieux, devront être brûlés ;* c'est-à-dire si tu hérites du bien d'un païen qui est une idole adorée, alors seulement il faudra la brûler. R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï dit que le païen a la faculté de déclarer l'idole nulle ; de ce qu'il est dit (ibid., VII, 25) ; *tu ne convoiteras ni l'argent, ni l'or, qui est sur elle,* on conclut que ce qui n'est plus rien (n'est plus consacré), tu peux le désirer et le prendre, comme d'autres tels que le païen qui l'a annulé peuvent convoiter un tel objet. R. Yoḥanan dit à Bar-Droussaï : va et brise toutes les idoles qui se trouvent aux bains publics, δημόσια ; le messager alla et les brisa, sauf une. Pourquoi cette restriction ? C'est que, dit R. Yossé b. R. Aboun, un israélite était soupçonné d'avoir fait fumer l'encens sur cette idole (qui dès lors ne pouvait plus jamais être annulée, et il devenait inutile de la briser).

R. Ḥiya b. Asché au nom de Rab dit que Rabbi, étant assis, enseigna à son fils R. Simon qu'un païen peut déclarer nulle son idole et celles de son prochain. Cependant, lui objecta le fils, lorsque tu étais dans toute la force de ton âge (plus jeune), tu nous as enseigné que le païen peut déclarer nulle son idole et celle d'un israélite (en cas d'association), et pourquoi sembles-tu changer d'avis ? Il n'en est pas ainsi mon fils, répliqua Rabbi [1], car l'idole adorée par un israélite ne pourra jamais être annulée (elle reste indélébile, malgré l'association du païen, et je modifie mon premier avis). En effet, on a enseigné : Selon R. Simon b. Menassia, une idole adorée par un israélite sera désormais indélébile. Aussi Rab, pour confirmer cette opinion, invoque à l'appui ce verset (ibid., XXVII, 15) : *Soit maudit l'homme qui fabrique une image taillée ou de fonte, et qui la place dans un lieu secret*, en ce sens qu'à jamais elle garde ce caractère, malgré l'annulation énoncée. Bar-Qappara avait trouvé un anneau sur lequel une idole était figurée. Un jeune araméen courut après lui, voulant élever l'anneau en signe d'adoration ; mais Bar-Qappara l'en empêcha, puis le frappant il l'incita en signe de mépris à cracher sur l'idole, ou à uriner sur elle ; à quoi l'araméen ne consentit pas. Il en résulte la preuve 1° qu'un païen a la faculté d'annuler même une idole de son prochain (puisque celle qui était en question avait été trouvée [2]), 2° qu'il peut le faire sous l'effet de la contrainte [3], 3° qu'il peut en reconnaître la valeur

1. V. ci-après, V, 8. 2. Elle était donc à un autre. 3. Bar-Qappara l'ayant frappé.

(puisque Bar-Qappara ne put le convaincre), 4° qu'une idole égarée aux mains d'un israélite n'est pas annulée pour cela (aussi le rabbi tenta d'obtenir son annulation par le païen). Pourquoi ne pas considérer que cet objet, égaré comme une idole délaissée par son maître, était une idole annulée de ce fait ? R. Zeira répond : lorsque par un fait conscient, le maître la délaisse, l'israélite est aussi apte à la déclarer annulée ; mais lorsque le maître ou possesseur de l'idole ne l'a pas spontanément délaissée, l'Israélite ne pourra pas l'annuler.

Rab dit : un autel destiné à l'idolâtrie n'est pas annulé et détourné de sa destination par le seul fait de l'annulation de l'idole qu'il supportait ; il faut donc que l'Israélite procède à l'annulation de l'autel même pour la rendre effective (elle n'est pas admise à titre spontané considérant l'autel comme une idole) . Alors, Rab ne se contredit-il pas ? Plus haut (III, 8), il est dit en son nom que, de la déclaration d'interdit appliquée à la pierre taillée d'un bloc pour servir d'autel à une idole, on déduit qu'une coupe fondue pour servir à l'idolâtrie est de suite interdite (même avant son emploi à titre d'ustensile d'idole, comme l'autel est considéré de même), tandis qu'ici on considère l'autel à l'égal de l'idole? L'avis de Rab ici se réfère au cas où l'on a encensé l'autel (c'est alors une idole) ; tandis que plus haut, on ne suppose pas l'autel encensé (et ce n'est alors qu'un ustensile). Ou bien encore on peut supposer qu'aux deux cas il s'agit d'un autel encensé ; seulement, Rab est conforme en cela à son propre avis (non à celui de R. Éléazar plus haut), qui en tire la déduction que l'objet fondu à l'usage de l'idolâtrie devient de suite interdit. R. Yoḥanan dit : on appelle un bloc unique de pierre, ou autel, un ensemble de plusieurs pierres. Aussi, dit Ḥiskia, une stèle devient nulle (perd son caractère sacré) dès qu'elle est écornée ; tandis que dans un autel, il faut ébrécher chaque pierre. L'enseignement professé plus loin par Ḥiskia s'oppose à son avis émis ici ; car du verset (Deutéron., XII, 3) : *Vous renverserez leurs autels et briserez leur stèles*, il conclut que chacun de ces actes suffit, sans ébrécher chaque pierre à part de l'autel. R. Zeira ou R. Isaac b. Naḥman au non de R. Oschia, R. Ḥiya ou R. Aba ou R. Éléazar au nom du même, expliquent ce verset (Isaïe, XXVII, 9) : *c'est qu'il a mis en poussière toutes les pierres des autels comme des pierres à chaux*, en ce sens qu'il faut les poursuivre jusqu'à détruire tout germe d'eux en ce monde ; tandis que du verset précité il résulte qu'il suffit, soit d'avoir brisé la stèle, soit de l'avoir renversée (de façon qu'après la dislocation chaque pierre isolée de l'autel soit une stèle). Il est écrit (Lévit., XXVI, 1) : *Ne vous faites pas d'idole, ne vous érigez ni image taillée ni de fonte*. N'est-ce pas le même sens *faire* ou *ériger ?* (Pourquoi ces changements de termes ?) R. Ila dit que le texte emploie d'abord l'expression *faire*, afin de donner plus d'énergie ensuite à l'expression *ériger*, en ce sens que même pour une idole tombée, il est défendu de la relever. De même il est écrit (Deutéron., XII, 3) : *Vous renverserez les autels et briserez les stèles ;* or, d'où sait-on que la recommandation faite à l'égard de l'un s'adresse

aussi à l'autre, qu'il faut briser l'autel et renverser la stèle? On le sait par juxtaposition des termes, répond R. Aboun b. Ḥiya, en nous enseignant de plus qu'il faut briser, ou écorner, ou renverser chaque pierre à part.

5. Comment annule-t-on l'idole? En lui coupant p. ex. le bout de l'oreille, ou le bout du nez, ou l'extrémité du doigt. Comprimer l'idole, sans rien lui enlever, suffit à l'annuler. Cracher sur elle, ou uriner devant elle, ou la traîner dans la boue, ou jeter une ordure sur elle, ce n'est pas l'annuler. La vendre ou la mettre en gage, c'est l'annuler, selon Rabbi; les autres docteurs ne sont pas de cet avis.

6. L'idole que ses adorateurs ont délaissée pendant une période de paix, est permise; mais celle qui a été abandonnée pendant la guerre reste interdite. Les piédestaux βῶμοι d'idoles pour les rois restent permis, car l'idole est érigée seulement pour le passage des rois.

7. On demanda à des anciens dans Rome : puisque Dieu ne se plaît pas aux idoles, pourquoi ne les détruit-il pas? C'est que, répondirent-ils, si l'on adorait des objets inutiles au monde, Dieu les détruirait ; mais comme ils adorent le soleil, la lune, les étoiles, les planètes, les montagnes, les collines, Dieu ne perd pas le monde à cause des insensés. S'il en est ainsi, répliquèrent les adversaires des Juifs, que Dieu laisse perdre ce qui est inutile au monde et maintienne ce qui lui est nécessaire? Nous aussi, répondirent les anciens, nous soutiendrions alors ceux qui adorent ces idoles et qui diraient : Vous voyez bien que ces objets du moins sont des idoles, puisqu'ils ne sont pas détruits!

Il est vrai, dit R. Zeira, que l'annulation de l'idole par la vente est en litige entre Rabbi et les autres docteurs, lorsque la vente a été faite avec calme ; mais lorsqu'elle a eu lieu à la suite d'un mouvement de colère, tous déclarent l'idole annulée, car il est dit (Isaïe, VIII, 22) : *Il arriva qu'ayant faim et s'étant irrité, il maudit son roi, etc.* Zeir b. Hinena dit au nom de R. Ḥanania : la discussion porte sur le cas où l'on a vendu l'idole par besoin (ayant besoin du métal qui la compose), mais lorsque l'acquéreur peut avoir acheté l'idole pour l'adorer, tous sont d'avis de ne pas la déclarer annulée. R. Jérémie dit au contraire au nom de Rab qu'il y a discussion en cas de vente pour l'adoration ; mais si c'est pour utiliser le métal, tous la considèrent comme annulée. R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yoḥanan qu'ils sont tous d'accord, et R. Ila dit au nom de Resch Lakisch qu'ils sont en désaccord (énonciation vague, sans désignation de cas) ; or, cet avis de R. Yoḥanan correspond à celui que vient d'exprimer R. Ḥanina, et celui de R. Resch Lakisch à l'avis précité de R. Jérémie, autrement dit : selon le premier, la discussion de la Mischnâ se réfère au cas de la vente de l'idole par besoin du métal, mais tous s'accordent à ne pas admettre l'annulation en cas de vente pour l'adora-

tion; d'après le second, la discussion a lieu au cas inverse, de vente pour l'adorer, et sans cela l'idole est annulée.

On a enseigné (§ 6) : certaines idoles un moment délaissées, comme pendant la guerre de Josué, restent interdites, et d'autres qui paraissent abandonnées aussi provisoirement que sous Josué, deviennent permises par l'abandon définitif. De même, on apprend qu'est-ce qui sous la guerre soutenue par David était déclaré permis (ou idole annulée), et ce qui à ce moment était interdit : Dans le premier ordre d'idées il est dit (Deutéron., XX, 17) : *tu les extermineras ;* d'autres délaissées, comme sous Josué, sont permises si elles n'avaient qu'un usage momentané. Sous la guerre de David, on peut se servir de l'idole annulée, p. ex. de celle annulée par Ithaï de Gath [1] ; tantôt à l'époque de cette guerre, elle reste à jamais interdite (lorsque le maître de l'idole n'a pu revenir à elle).

Si quelqu'un (§ 7) vole de la semence et la sème [2], elle ne devrait pas fructifier ; ou un adultère ne devrait pas engendrer de bâtard ; pourtant la reproduction a lieu, Dieu laissant le monde suivre son cours naturel, sauf à citer au jugement futur les délinquants. R. Zeira dit : si la Bible employait l'expression « comme les idoles seront ceux qui les adorent, » on pourrait objecter que l'on ne voit pas les adorateurs du soleil devenir comme lui, ni les adorateurs de la lune devenir comme elle ; mais il est dit (Ps. CXV, 8) : *Comme elles, sont ceux qui les fabriquent* (ils seront aussi impuissants). Selon R. Mena, on pourrait aussi expliquer l'expression « comme elles seront ceux qui les adorent, » conformément au verset (Isaïe, XXIV, 23) : *La lune rougira, le soleil aura honte*. R. Nahman dit au nom de R. Mena : un jour, l'idole se tournera contre ses adorateurs, crachera sur eux, les rendra honteux, puis disparaîtra du monde, car il est dit (Ps. XCVII, 7) : *Tous les adorateurs d'image rougiront*. Enfin, dit R. Nahman au nom de R. Mena, un jour l'idole viendra s'agenouiller devant l'Éternel, puis disparaîtra de la terre, selon les mots (ibid.) : tous les faux dieux se prosterneront devant Lui.

8. On peut acheter d'un païen un pressoir de vin, bien que celui-ci prenne à la main des grappes à remettre sur le tas de raisins. Le vin n'est considéré comme interdit à titre de libation qu'après la descente dans la cuve ; après cette descente, ce qui est dans la cuve est interdit [3], et le reste est permis.

Il est vrai, enseigne R. Hanan, que « l'on peut acheter un pressoir de vin d'un païen » aussi longtemps qu'un israélite n'en a pas détourné les yeux ; mais ce n'est plus permis une fois que l'Israélite a détourné les yeux. En outre, lorsque la Mischnâ parle vaguement de « prendre à la main », il s'agit de prendre simultanément le vin et des raisins « à remettre sur le tas » (sans séparation) ; mais quelle est la règle si l'on prend d'une part le raisin, et,

1. Cf. ci-dessus, III, 3 fin. 2. Tosselta à ce tr., ch. 7. Voir Derenbourg *Essai*, etc., p. 339. 3. En cas de contact d'étranger.

d'autre part le vin ? (Ce dernier devient-il interdit, ou non ?) Non, et même le reste dans les cavités du pressoir au-dessous des grappes est permis (considéré comme joint) ; mais le vin qui est aux côtés (et distinct) est défendu. R. Yossé b. Aboun dit au contraire au nom de R. Yohanan : par la prise des grappes pour les mettre sur le tas, le vin se désagrège, et il est susceptible de servir aux libations d'idole. Si les fissures d'un pressoir de vin ont été bouchées par le païen à l'intérieur, le vin qui en découle sera interdit, et il ne sera permis de le boire que si les réparations ont été faites du dehors ; à l'intérieur, c'est interdit, car il est impossible qu'il n'y ait pas une fente qui ne soit humide et qui, par le contact du païen, ne contamine tout le contenu de la cuve.

R. Houna dit au nom de Rab : ce qui coule du pressoir équivaut à la cuve (et en cas de contact d'une païenne, le tout sera contaminé). En toute autre circonstance, objecta R. Zeira, on ne considère pas le rayon comme joint ; pourquoi donc ici le considère-t-on comme tel (au point que le contact d'une fente équivaut au contact de toute la cuve) ? R. Houna pense que (malgré le maintien de la distinction au point de vue de l'impureté) la contamination de la cuve du vin rend le tout interdit, même ce qui coule du pressoir ; mais à l'inverse, si cet écoulement est devenu interdit, la cuve n'est pas interdite pour cela. R. Aba n'est pas de cet avis ; selon lui, malgré la contamination de la cuve, ce qui coule du pressoir n'est pas entaché ; mais si l'écoulement du pressoir est entaché, la cuve le sera aussi. Quant au dire de R. Houna au nom de Rab, que l'écoulement du pressoir équivaut à la cuve, il faut l'entendre en ce sens qu'il y a équivalence entre le pressoir et la cuve ; donc, selon R. Houna, la seule distinction à établir est dans le fait même de la contamination, et que si celle-ci a atteint le pressoir, la cuve n'est pas touchée (contrairement à l'avis de R. Aba). On a dit là-bas (à Babylone) au nom de Rab : le contact du vin par un païen rend le vin interdit à toute jouissance. Toutefois, dit R. Nahman b. Jacob, il faut pour cela que l'on voie des gouttes de vin s'échapper de ses doigts (preuve que le païen l'a secoué). Un araméen étant tombé dans une cuve de vin, on demanda à R. Houna si le vin devient ainsi interdit ; il répondit qu'on peut utiliser ce vin, à la condition de le laisser s'écouler de son propre poids (sans le secouer). Mais, objecta R. Hanina, par le fait que l'araméen a forcément étendu la main en tombant, il a dû secouer le vin ? Si l'on éprouve cette crainte, répondit R. Houna, que l'on apporte des paniers d'osier à placer sous la main étendue, de façon à isoler cette place du reste et laisser écouler le vin de là. Simon b. Hiya demanda à R. Hiya b. Rab : à partir de quand le païen rend-il le vin impropre à l'usage ? Lorsqu'il confesse l'idolâtrie (on craint alors qu'il fasse des libations de vin à l'idole). R. Oschia[1] énonça alors une contre proposition et dit : cette distinction entre la connaissance ou l'ignorance de l'idolâtrie est effective au sujet de celui qui

1. Cf. Græetz, *Geschichte*, t. IV, p. 430 ; Zuckermandl, dans *Monatschrift*, t. XXIII, 1874, p. 229.

prend une grappe de raisin avec du vin (ce dernier alors n'est pas seul) ; mais en dehors de ce cas, même l'enfant païen âgé d'un an rend le vin contaminé par son contact. Est-ce qu'en y portant la bouche (en le buvant), le païen contamine aussi le vin, ou non ? Selon R. Ada au nom de R. Éléazar, le païen ne le contamine pas ainsi ; selon R. Jérémie au nom de R. Abahou, le vin est ainsi contaminé. En effet, on a enseigné[1], selon l'avis de ce dernier : si l'inspecteur (païen) du marché[2] a goûté au vin, soit à l'aide d'une coupe, soit par un tuyau aspirateur, et qu'il remet le reste au tonneau, le tout devient interdit. Selon R. Ada au nom de R. Éléazar, l'interdit en ce dernir cas a lieu à cause de la remise par le païen ; selon R. Jérémie, le contact par la bouche motive l'interdit, même si l'Israélite remet le reste.

(9) On peut aider le païen à comprimer le vin au pressoir, mais non à le vendanger. A l'Israélite qui se livre à ce travail dans un état d'impureté, on ne prêtera pas d'aide ni pour comprimer, ni pour vendanger; mais on peut amener avec lui des tonneaux (vides) à son pressoir, ou les retirer de là (remplis).

R. Yôna dit : il est vrai qu'il est permis à l'Israélite d'aider le païen à fouler les grappes au pressoir (sans souci de propager l'impureté), lorsque le païen a déjà foulé le pressoir en long et en large ; mais lorsque cette marche n'a pas encore eu lieu en tous sens, ce n'est pas permis. R. Yossé objecta que si l'on tient compte de cette dernière marche, il y a lieu de rectifier la première partie de l'enseignement suivant[3] : « d'abord, on défendit de vendanger avec le païen, ni d'aider l'israélite à fouler le raisin s'il travaille à l'état impur ; mais on put aider le païen à fouler ; puis, modifiant cet avis, on défendit de fouler le raisin avec le païen, ni de vendanger avec l'israélite travaillant à l'état impur, mais ce fut permis avec le païen, et l'on put lui amener des tonneaux neufs, non des vieux. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres docteurs, on peut lui amener tous tonneaux vieux ou neufs, à condition de ne pas les perdre de vue ; après quoi, le vin est contaminé. » Or, s'il n'est permis d'aider qu'à la fin d'une marche déjà effectuée par le païen, dès l'abord cette aide au païen devrait être défendue ? R. Yôna, pour justifier de ne pas juxtaposer les deux sortes de travaux, dit que la vendange donne déjà l'aptitude à la propagation de l'impureté ; selon R. Yossé, ce n'est pas le motif, et l'on pourrait au contraire faire valoir que c'est une simple impureté au degré secondaire, non légale (donc, il est seulement recommandé de ne pas aider à susciter le mal). L'opinion de R. Yossé est confirmée à l'aide de ce qu'il dit, au nom de R. Ila[4] : Il serait juste de laisser pétrir la pâte sans précaution de

1. Tossefta à ce tr., ch. 8. 2. C'est le sens donné au mot ἀγορανόμος, par Lattes, dans ses *Giunte al Lessico*. 3. Tossefta, ibid. En raison des obscurités de ce passage, le commentaire de R. Mose Margolith propose des interversions de phrases et de rabbins cités, se basant sur le passage parallèle du Babli. Voir la *Monatschrift*, ibid., p. 320. 4. Cf. tr. *Ḥalla*, III, 2 fin (t. III, p. 292).

pureté, en vertu du texte biblique (Nombres, XVIII, 8) : *Je t'ai confié le soin de mes offrandes;* c'est-à-dire l'oblation doit-être préservée de tout contact impur, non les produits soumis. Mais à quoi devra-t-on appliquer l'un des versets suivants (ibid., 28) : *Vous en offrirez l'oblation divine au pontife Aron ?* Cela veut dire qu'en principe il faut agir en sorte de l'offrir au cohen dans un état digne de lui (pur); mais comme ici ce n'est plus possible, puisqu'elle est impure, on pourra continuer de traiter la pâte sans pureté.

9. Au boulanger qui travaille à l'état impur on ne devra aider ni à pétrir la pâte, ni à préparer le pain ; mais on pourra l'aider à transporter les pains chez le marchand, πρατήρ —[1].

10. Si un païen se trouve placé à côté d'une cuve de vin, au cas où il a une créance sur ce vin, celui-ci devient interdit (par crainte d'un contact défendu) ; si non, le vin reste permis. Si le païen est tombé dans cette cuve et en a été remonté mort, ou si le païen a mesuré ce vin à l'aide d'un tube, ou si à l'aide d'un tuyau il a rejeté une guêpe du vin, ou si avec la paume de la main il a frappé sur les vagues du vin en fermentation, tous cas qui sont survenus, il faut vendre le vin, selon l'avis des docteurs. R. Simon en permet l'usage. Si le païen a pris le tonneau et dans un mouvement de colère l'a jeté dans la cuve, fait qui est arrivé, les docteurs ont permis de le boire.

R. Schescheth dit au nom de Rab que l'interdit est justifié « si le païen a une créance sur ce vin » (il y a présomption que le païen aura touché); mais s'il n'a pas de créance sur la cuve de vin, l'on ne craint rien, car c'est l'usage des créanciers de se tenir auprès des pressoirs ou des greniers de leurs débiteurs. Les compagnons d'étude ont supposé que, d'après celui qui spécifie dans la Mischnâ l'obligation d'avoir une créance sur la cuve, on la suppose assez proche du païen pour qu'il puisse la toucher en étendant la main ; selon l'autre interlocuteur, il suffit d'une créance quelconque, même sur une cuve sise en dehors de la portée de la main, pour constituer la crainte d'un contact interdit. Cependant, R. Aba n'a-t-il pas dit plus loin (V, 9) au nom de R. Schescheth : comme en fait d'impuretés pouvant provenir de la présence d'un homme du vulgaire on admet pour limite la place à atteindre en étendant la main [2], on admet la même limite d'espace pour le vin pouvant être contaminé par la présence d'un païen, non au-delà ? Donc, évidemment , l'interdit ne subsiste que si la cuve est à la portée de la main, et il n'y a de divergence que sur le point de savoir si la créance doit se référer à ce vin, ou non.

R. Abin dit au nom de Samuel que l'avis de R. Simon (qui dans la Mischnâ permet d'user du tonneau) sert de règle. Le même dit au nom de Samuel : je professe un tel respect pour l'avis de R. Simon, que lorsque celui-

1. La Guemara sur ce § est déjà traduite au tr. *Schebiith*, V, 9 (t. II, p. 375).
2. V. tr. *Toharoth*, VII, 4.

ci permet l'usage du vin, il est permis aussi de le boire, et lorsqu'il le défend il est même défendu d'en tirer nulle jouissance. R. Jérémie dit au nom de R. Abahou qu'un fait de ce genre étant survenu, il fut résolu qu'il est permis de boire ce vin selon l'avis de R. Simon. R. Samuel dit au nom de R. Abahou : le païen ne contamine pas le vin en le jetant en l'air (ce n'est pas un mode de libation idolâtre) ; mais s'il a touché le vin de l'Israélite dans un mouvement de colère, est-ce une intention de rendre le vin impropre par libation, ou non ? On peut résoudre cette question par le fait suivant : Un araméen avait disposé ses récipients de vin dans la salle du pressoir; un israélite survenant y versa du vin sans la permission du païen, qui, irrité, prit une cruche κολέος et la versa dans la cuve. Le fait fut soumis à l'appréciation des autres rabbins qui répondirent : le païen ne rend pas le vin impropre par libation en un mouvement de colère. R. Jérémie dit au nom de R Ḥiya b. Aba : Si le païen coupe le vin de l'Israélite avec de l'eau chaude, ce vin devient interdit (sujet au soupçon de contamination) ; mais si on le coupe d'eau froide, il reste d'un usage permis. Pourtant (dit R. Jérémie), je jure sur ma vie n'avoir jamais autorisé un tel mélange. R. Yassa, étant allé à Tyr, vit ses coreligionnaires boire du vin coupé d'eau chaude par les païens, et il leur demanda qui le leur avait permis (il ne les approuva pas).

11. Si un israélite a traité avec pureté le vin d'un païen, qu'il laisse dans le domaine de ce dernier, dans une maison ouverte sur la voie publique, dans une ville où il y a également des païens et des israélites, ce vin reste d'un usage permis. S'il ne demeure là que des païens, ce vin sera défendu, à moins que l'israélite n'ait installé un gardien auprès du vin ; celui-ci n'a pas besoin de rester assis pour le surveiller, il pourra même aller et venir, et le vin restera permis. Selon R. Simon b. Éléazar, tous les domaines des païens sont considérés de même (et lorsque l'israélite seul dispose de la clôture, tous sont d'avis de permettre l'usage du vin qu'elle contient).

12. Si un israélite a traité avec pureté le vin d'un païen, qu'il laisse dans le domaine de ce dernier, et celui-ci lui écrit un acte disant : « j'ai reçu de l'argent de toi, » le vin reste permis. Mais si l'israélite veut emporter ce vin, et le païen s'y oppose jusqu'à réception de la somme stipulée, fait qui est survenu à Beth-Schean, les docteurs interdisent l'usage de ce vin.

R. Abahou au nom de R. Yossé b. R. Ḥanina dit : en réalité, l'avis de la Mischnâ ne se réfère pas seulement à « une maison ayant une porte ouverte sur la voie publique, » mais aussi à une maison dont une fenêtre est ouverte sur la rue (et dont la porte donne sur une cour), pourvu qu'elle ait au moins 4 palmes carrés à une hauteur de dix, et qu'en outre elle soit munie de poutres, partout closes. Si l'israélite a un grand arbre stérile (qui lui sert pour

inspecter la vue), dira-t-on qu'il suffit de voir l'israélite monter et descendre sur cet arbre pour écarter tout soupçon de la part du païen, que sans cela l'emplacement est considéré comme hors de vue et interdit ? (Question non résolue). R. Aba dit au nom de R. Juda : la Mischnâ (parlant d'une « ville où il ne demeure que des païens ») interdit le vin, « à moins que l'israélite ait installé un gardien auprès du vin », et que la ville entourée d'un mur soit munie d'une porte avec verroux. Comment a-t-on enseigné[1] que si même le surveillant n'arrive qu'à certains moments, cela suffit ? (Qu'importe alors la précaution de la clôture ? Donc, elle n'est pas indispensable). On a enseigné : si un païen et un israélite ont en même temps emmagasiné leur vin dans un faubourg, περιοχή, de la ville, ce vin pourra être bu, lors même que les gardiens sont des païens, et les tonneaux fussent-ils ouverts, car les libations à l'idole n'ont pas lieu en ce cas. R. Ila dit au nom de R. Yanaï : l'acheteur est considéré à l'égal du locataire. On a dit en effet : soit l'acheteur, soit le locataire d'un emplacement dans la propriété d'un païen, peuvent user du vin lorsque ce vin est à l'israélite, et qu'un israélite y demeure, à condition d'avoir en main la clef du magasin, et d'avoir cacheté le tonneau. Si le vin est au païen, mais un israélite y demeure, le vin est aussi permis dans les mêmes conditions de possession de la clef et du cachet ; si l'israélite n'y demeure pas, le vin devient interdit, lors même que l'israélite a en mains la clef et que le tonneau est cacheté. — A l'école de R. Ila au nom de R. Yanaï, on conteste l'avis de R. Simon b. Éléazar (que « tous les domaines de païens soient considérés de même ») ; cette opinion ne se rapporte pas au commencement de la Mischnâ (que le vin est permis même dans une ville où il y a seulement des païens), mais à la suite de cette Mischnâ, où il est dit : « Si un israélite a traité avec pureté le vin d'un païen, qu'il laisse chez ce dernier, etc., le vin reste permis ; mais si l'israélite veut emporter ce vin, etc., c'est interdit » (la distinction admise par les autres docteurs ne l'est pas par R. Simon, qui l'interdit en tous cas, par crainte d'un contact probable du créancier).

CHAPITRE V

1. Un ouvrier (israélite) loué par le païen pour travailler avec lui au vin de libation ne pourra pas jouir de son salaire. Si l'ouvrier a été engagé pour accomplir un autre travail, lors même que le païen l'aurait chargé à un moment de faire passer un tonneau de vin de libation d'un endroit en un autre, l'ouvrier pourra toucher le salaire.

Pourquoi ce salaire est-il interdit ? N'est-ce pas une somme donnée comme un montant dû à ce titre ? En effet, répond R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, c'est par une sorte d'amende que l'on a défendu de payer le salaire de cette

1. Tossefta, ibid.

façon. On a enseigné [1] : les âniers et les porteurs, comme tous ceux qui sont occupés à des travaux de 7e année, peuvent être payés par des produits de la même année. Selon R. Zeira, il s'agit là de travaux relatifs à des fruits permis ou abandonnés, et par le paiement du salaire en produits de 7e année on entend que les ouvriers pourront prendre de ces produits eux-mêmes, sur lesquels ils travaillent. Quant à l'enseignement exprimé par R. Yohanan aux disciples de R. Yanaï, de ne pas se faire payer en nature pour un travail accompli, mais en argent, c'est une opinion exprimée au nom de R. Juda et de R. Nehémie. Selon R. Ila, il s'agit de travaux accomplis pour des produits interdits (comme idolâtre). De même, R. Abahou a dit au nom de R. Yohanan ; lorsqu'un ouvrier a transporté du vin taxé d'idolâtrie, on le paie en lui donnant de ce vin (qu'il ne pourra pas consommer), pour le punir de ce transport par une telle amende. Si l'ouvrier a été loué pour transporter un tonneau après l'autre, il pourra être frappé d'amende sur ce tonneau même (être payé par le même produit, que l'on ne peut pas consommer), jusqu'au montant du salaire dû, non au-delà. S'il lui a payé son salaire en terrain, ce dernier aussi devient interdit. Bien que partout ailleurs il soit admis [2] qu'un sol ne peut pas être interdit, ici il l'est par amende. Il en est de même si, pour le salaire, il lui donne un animal ; bien que partout ailleurs il soit admis de ne pas pouvoir considérer un animal vivant comme tombant sous le coup de l'interdit, ici il le sera. Si pour lui payer son salaire (restreint), il lui donne un tonneau entier (au-delà de son dû), tout le tonneau devient-il interdit par ce fait, ou l'est-il seulement pour le montant du travail fait au vin de libation ? Certes, si l'ouvrier israélite travaille pour le seul plaisir d'obliger le païen, on prendra une hypothèque sur les biens de l'ouvrier en équivalence du salaire que l'ouvrier aurait touché (et le punir d'autant) ; mais s'il travaille une demi-journée interdite et une demi-journée permise, pourra-t-il toucher le montant de ce dernier travail, ou non ? Est-ce comme s'il vend du profane et de la seconde dîme en la même localité, où le vendeur a le droit de déterminer à son gré ce qui est profane et ce qui est sacré, et en sera-t-il de même ici ? On peut résoudre la question de ce qu'il est dit [3] : Si on loue un mercenaire chargé d'apporter du vin à un malade, ou des fruits, on lui doit le salaire s'il a apporté un objet, et on ne lui doit rien s'il n'a rien apporté ; mais s'il lui a dit d'aller prendre dans tel et tel endroit pour le malade, soit du vin, soit une pomme, il est obligé de payer ce journalier en tous cas, que celui-ci ait apporté l'objet ou non ; il lui doit payer son dérangement, bien que le message n'ait pas tout à fait réussi, et il en est de même ici, le dérangement devant être payé pour la peine prise au travail permis. R. Jérémie demanda : Si l'ouvrier a été loué pour briser des tonneaux de vin de libation et le rejeter, quelle sera la règle ? Même en ce cas, le salaire est défendu (puisque le propriétaire a préféré les briser que de les laisser se perdre). Assé dit : le

1. V. J., tr. *Schebiith*, VIII, 6 (t. II, p. 406). 2. Cf. ci-dessus, III, 5.
3. Ibid., § 4 (p. 404).

montant du vin d'oblation cédé par un païen à un autre est interdit au juif; le montant d'une idole vendue de même peut servir, selon R. Jonathan ; mais R. Yohanan l'interdit. Il y a un enseignement venant confirmer chacun de ces avis : en faveur de l'avis de R. Yohanan, on peut citer l'enseignement où il est dit qu'un païen, débiteur de l'israélite, ne devra pas lui dire d'attendre pour ce paiement jusqu'après la vente du vin d'oblation, ou la vente de l'idole ; car il est à supposer qu'il y a eu un simple échange du montant, qui est interdit (c'est conforme à l'avis de R. Yohanan qui défend l'usage d'une telle valeur). Un autre enseignement confirme l'avis de R. Jonathan : si un païen doit de l'argent à un israélite, il peut vendre du vin de l'oblation, ou une idole, pour lui donner le montant, et l'acceptation n'est interdite que pour l'apparence (au fond, c'est permis). Tous reconnaissent que les échanges provenant d'idolâtrie sont défendus; quelle est la règle pour l'échange de l'échange ? C'est un point en litige, dit R, Hanina, entre R. Ismaël et les autres sages : R. Ismaël b. R. Yossé permet de l'utiliser ; les autres sages le défendent. Selon R. Éléazar b. Oschia, les autres sages se basent sur ce qu'il est dit (Deutéron., VII, 16) : *tu seras en anathème comme elle;* ils interprètent ces mots en ce sens que l'équivalent de l'idole même (son échange direct) est *comme elle* (non l'échange d'échange). Que réplique à cela R. Ismaël? Selon lui, répond R. Yossé b. R. Aboun, on tient compte de la répétition de l'expression *comme elle,* et même l'échange de l'échange est interdit, par application de ce verset (ibid., XIII, 18) : *qu'il ne reste en tes mains rien de ce qui est en anathème* (pas la moindre parcelle).

2. Si le païen a loué un âne d'un israélite pour s'en servir au transport du vin de libation, le montant de la location sera interdit à l'israélite ; mais si l'âne a été loué pour que le païen puisse s'asseoir dessus, lors même que celui-ci y aura déposé sa cruche de vin, λαγύνος, le montant de la location sera d'un usage permis.

3. Si du vin de libation est tombé sur les raisins, il suffit de les laver et ils restent d'un usage permis ; mais s'ils étaient fendus (de sorte que le dit vin a pu y pénétrer), ils deviennent interdits. Si en tombant sur les figues ou les dattes il leur communique le goût, elles deviennent interdites. Ainsi, il est arrivé à Baïtos ben Zonin d'amener de loin des figues sèches dans un bateau, et comme des tonneaux de vin de libation furent brisés et renversés sur ces figues, le cas fut soumis à la décision des docteurs, qui permirent de les consommer. Voici la règle (au sujet du mélange avec des objets consacrés aux idoles) : lorsque l'objet interdit communique en ce cas son goût aux aliments, le tout sera défendu ; au cas contraire tout le mélange sera permis ; p. ex., si du vinaigre interdit tombe dans la bouillie.

4. Si un païen aide un Israélite à déplacer des cruches de vin d'un

endroit à l'autre, on pourra s'en servir au cas où le vin est présumé devoir être préservé (surveillé), même si l'israélite s'est absenté ; si celui-ci l'a avisé qu'il va s'éloigner, fût-ce seulement le temps de percer la pièce, de la refermer et de sécher, le vin devient interdit. R. Simon b. Gamaliel dit : il faut, pour l'interdit, que le païen ait eu le temps de lever la bonde, de la replacer et sécher.

Quelle quantité de charge le païen peut-il placer sur l'âne loué (§ 2), sans que le montant de la location soit interdit ? Tant que l'âne ne regimbe pas par ce surcroît de charge.

La Mischnâ (§ 3) permet les raisins « s'ils n'étaient pas fendus », lorsque la queue n'est pas détachée ; mais si elle l'est, on considère les grains comme fendus [1]. A quel titre défend-on les raisins fendus sur lesquels est tombé du vin de libation ? Est-ce à titre de mélange du vin interdit avec celui qui est permis, ou de mélange avec une cuisson ? Si c'est à ce dernier titre, tous l'interdisent ; si c'est seulement à titre de mélange de vin défendu avec d'autre permis, c'est un sujet en litige entre R. Meir (qui le défendrait) et d'autres sages qui le permettent [2]. R. Yoḥanan dit : il est vrai que « si du vinaigre interdi tombe dans la bouillie, celle-ci reste d'un usage permis », au cas où cet aliment est chaud (le vinaigre lui est alors nuisible) ; mais, pour de la bouillie froide, le mélange est interdit, car c'est l'habitude des gens de Cippori d'agir ainsi (c'est donc avantageux), et à cet effet on le nomme : un mets de cresson. Si l'aliment après avoir été chaud, puis refroidi, reçoit le mélange de vinaigre interdit, est-il encore interdit ? (Le vinaigre produit-il en ce cas un bon effet, ou non ?) Non, ce n'est plus défendu en ce cas ; sans quoi, il faudrait aussi déclarer cet aliment interdit par le mélange même, s'il est chaud, puisqu'il refroidira plus tard — [3].

R. Samuel dit (§ 4) : Il est arrivé qu'un païen aidait un israélite à déplacer des cruches de vin d'un endroit à l'autre. On soumit le fait à R. Abahou, qui répondit que ces cruches sont désormais interdites. On dit qu'il s'agit là de cruches ouvertes (c'est la cause de l'interdit). En réalité, dit R. Zeriqan, il ne s'agit pas seulement de cruches pleines (facilement accessibles au toucher si elles sont ouvertes), mais aussi de cruches vides ; car le porteur peut les secouer de façon à toucher le vin de la main, puis remettre la cruche sur l'épaule. Bien que, logiquement, l'avis de R. Simon b. Gamaliel paraisse peu sévère (puisqu'il adopte pour condition d'interdit que le païen ait eu le temps de lever la bonde, etc.), il comporte cette gravité de plus que parfois la mesure de temps pour restituer la bonde est inférieure au mode de bouchage dont parlent les autres sages. R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Amé :

1. Le contact avec l'intérieur du grain devient alors possible. 2. Selon eux, le mélange donne un goût fâcheux, et en raison du désavantage, il n'est pas défendu. 3. Suit un passage déjà traduit tr. Troumoth, X, 2 (t. III, p. 116).

un œuf cuit venant des Samaritains est permis[1] ; à quoi R. Jacob b. Aḥa ajoute au nom de R. Éléazar que les aliments cuits par les Samaritains sont d'un usage permis. Toutefois, c'est seulement vrai pour les aliments auxquels on n'a pas l'habitude de joindre du vin ou du vinaigre ; mais lorsqu'il est notoire que l'on en met, il est défendu même de tirer nulle jouissance de ce mets. Ainsi, l'on a enseigné[2] : en principe, il était défendu de boire le vin d'Ogdor, à cause de voisinage du village de Paghesch ; celui de Borgatha, à cause du voisinage de Birath-Soriqah ; celui d'En-couschith, à cause du voisinage du village de Salem (chacune des premières localités, samaritaines, devient interdite par le voisinage païen). Plus tard, revenant sur ces décisions, on dit que dans une cruche ouverte à l'accès des païens, le vin est toujours défendu ; dans une cruche fermée, il est permis. Quant à un récipient percé de trous, qu'ensuite on a bouché, on le suppose fermé ; R. Isaac b. Ḥaqoula le considère comme étant resté ouvert (et d'un usage interdit). R. Ḥanina dit : je sais déterminer si on l'a ouvert ; si la cire posée à l'orifice pour la clore est intacte, cela prouve qu'on n'a pas ouvert ; au cas contraire, c'est un indice qu'on l'a ouvert.

Lorsque R. Simon b. Éléazar se rendit dans une ville de Samaritains et que le maître d'école vint le voir, R. Simon lui demanda d'apporter une cruche de vin fermée (à cause du séjour des Samaritains). L'instituteur répondit : tu as une source d'eau près de toi, dont tu peux boire (l'avisant indirectement de ne pas boire de leur vin suspect). Comme R. Simon insistait pour avoir du vin, et que malgré la même réponse réitérée par l'instituteur, le rabbin redemandait du vin, l'instituteur lui dit : Si tu es le maître de ta passion, je te répète qu'il vaut mieux pour toi boire à la source d'eau ; si la passion te domine, je te rappellerai ce verset (Proverbes, XXIII, 2) : *Tu te mettrais le couteau à la gorge ;* sache donc t'abstenir, car les Samaritains par leur contact ont déjà rendu le vin impropre à la consommation. R. Ismaël b. R. Yossé étant allé à Neapolis (Naplouse) reçut la visite de Samaritains et leur dit : je veux vous prouver que vous ne vous agenouillez pas devant la dite montagne (celle de Garizim), mais devant les idoles sises au-dessous d'elle, car il est écrit (Genèse, XXXV, 4) : *Jacob cacha les images sous le bocage près de Sichem*[3]. Il entendit leurs voix chuchoter et se dire de se lever le lendemain pour arracher les ronces. Il comprit qu'ils voulaient le tuer (pour se venger de ce que le rabbi avait dévoilé leur idolâtrie) ; il se leva donc de grand matin, les devança, et quitta la localité.

R. Aḥa se rendit à Emmaus et y mangea de la pâtisserie (des Samaritains). R. Jérémie mangea de leurs pois chiches. R. Ḥiskia mangea de leurs sauterelles comestibles. R. Abahou défendit de boire leur vin, selon l'avis de R. Ḥiya, R. Assé, et R. Amé, qui ayant passé par le mont royal virent un Sa-

1. Cf. ci-dessus, II, 8. 2. Cf. J., tr. *Schebiith,* V, 5.. Voir Neubauer, ibid., p. 173. 3. Cf. Rabba sur Genèse, à ce verset, ou chap. 21 et 32 ; sur Deutér., ch. 3.

maritain soupçonné d'accointance avec les païens, et en firent part à R. Abahou. Celui-ci leur dit : ne trouverions-nous qu'un motif, il suffit à justifier l'interdit. Selon d'autres, voici la raison : une veille de sabbat, on ne trouva pas de vin dans toute la Samarie ; à la fin du sabbat, on trouva que toute la ville était pourvue pleinement par le vin que des Araméens avaient apporté et que les Samaritains avaient accepté. Selon d'autres, voici la cause d'interdit : Lorsque Dioclétien arriva en Palestine, il donna l'ordre à toutes les nations de faire des libations de vin aux idoles, à l'exception des Juifs ; les Samaritains ayant fait des libations, leur vin fut déclaré interdit. Selon d'autres enfin, on trouva que les Samaritains avaient une forme de colombe qu'ils adoraient, en lui versant du vin. Les Cuthéens (Samaritains) de Césarée objectèrent à R. Abahou : Vos ancêtres n'avaient à l'égard des nôtres que des doutes de suspicion ; pourquoi n'éprouvez-vous pas du moins les mêmes doutes ? Vos ancêtres, répondit-il, n'ont pas eu une conduite fâcheuse comme vous l'avez eue (et à la suite de laquelle vous avez été considérés comme suspects). On a enseigné ailleurs [1] : la Palestine (y compris ses villes païennes) est tenue pour pure, ainsi que ses bains. De même le pays des Samaritains est pur, ainsi que ses bains, ses habitations, ses sentiers. Pour ces derniers, il y a présomption qu'ils adoptent seulement les voies reconnues pures ; leurs bains le sont aussi, car, dit R. Éléazar b. R. Yossé, on les croit s'ils disent que l'eau de ces bains n'est pas puisée, mais courante ; cependant, on ne les croit pas (sans vérifier) pour la mesure exigible de 40 saas, car ils interprètent autrement que nos sages le verset (Lévit., XI, 36), *toute source, fosse, ou amas d'eau*, en ce sens : aussi bien qu'une source purifie, si petite qu'elle soit, de même un bain purifie, quelque petite que soit son étendue. On demanda à R. Abahou : comment faut-il considérer la pâtisserie des Samaritains ? Il répondit : il serait à désirer de pouvoir interdire jusqu'à boire leur eau. R. Jacob b. Ḥanina dit : aux Cuthéens de Césarée il est permis de prêter à intérêt (les considérant comme des païens). S'il en est ainsi, objecta R. Yossé, on ne devrait pas avoir égard à leur pâte (et, la traitant comme celle des païens, la dispenser de toute redevance) ; or, nous voyons les rabbins se préoccuper de la crainte que leur pâte ne soit pas libérée des prélèvements légaux.

5. Si quelqu'un dépose son vin dans un char (carrum), ou en bateau pour un long transport (conduit par un païen), et prenant les devants il arrive au pays par un chemin de traverse (compendiaria), il pourra user de ce vin laissé hors de sa vue ; mais s'il l'avise qu'il va s'éloigner, fût-ce seulement le temps de percer la pièce, de la refermer et laisser sécher, le vin est interdit. R. Simon b. Gamaliel dit qu'il faut, pour l'interdit, que le païen ait eu le temps de lever la bonde, de la remettre et de laisser sécher.

1. Tr. Miqwaoth, VIII, 1.

6. Si un israélite a dans sa boutique un païen, bien qu'il s'absente parfois, il pourra user de son vin (sans craindre que le païen l'ait contaminé), sauf avis contraire. R. Simon b. Gamaliel dit : il faut avoir eu le temps de débonder la pièce, la refermer et laisser sécher.

7. Si à la table d'un propriétaire israélite un païen est invité, et après que l'on a mis des cruches de vin sur la table et d'autres sur le trépied δελφική (réserve), le maître sort un moment, le vin resté sur la table (en présence du païen laissé seul) devient interdit ; le reste est permis. Mais si le maître lui a dit de se verser à boire tant qu'il voudra (mettant le tout à sa disposition), même les autres cruches de vin seront interdites. Les tonneaux ouverts sont interdits ; les tonneaux fermés ne sont interdits que si l'absence a duré pendant le temps suffisant à lever la bonde, la replacer et laisser sécher.

8. Si un corps d'armée arrive en ville, lorsqu'on est en état de paix, les tonneaux ouverts deviennent interdits, et ceux qui sont fermés seront permis ; lorsqu'on est en état de guerre, tous les tonneaux restent permis, car les païens n'ont pas le temps alors de consacrer le vin à l'idole.

9. Des ouvriers israélites qui ont reçu d'un païen l'envoi d'un tonneau de vin de libation peuvent lui dire de leur donner le montant en espèces ; mais s'ils constatent la consécration du vin après que celui-ci est entré dans leur domaine, le vin sera interdit.

R. Ḥanina (§ 5) raconte qu'il est arrivé un jour qu'un chariot contenant des denrées appartenant à la maison de Rabbi et s'éloignant a été perdu de vue sur un espace de 4 milles. Le fait fut soumis aux rabbins, qui permirent de consommer ces objets (le vin compris). On dit que cela s'était passé sur la voie publique (strata) de Sidon, qui est constamment parcourue par des Israélites et ne donne lieu à aucun soupçon. R. Ḥanina, pour motiver l'écart de tout soupçon, dit que souvent le conducteur voit sur la route de nombreux buissons ; de loin il suppose que ce sont des hommes, et craignant d'être vu, le païen se gardera de toucher au vin.

La Mischnâ (§ 6) est même conforme à l'avis sévère de R. Meir [1], qui dit (au sujet du soupçon d'impureté, dont la présence d'une femme du vulgaire est atteinte dans une maison d'un homme instruit) : s'il y a deux femmes du vulgaire, soit que leur travail de mouture ait été interrompu, soit qu'il ne l'ait pas été, la maison est considérée comme devenue impure par ce contact. Or, R. Hama dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : on suppose que dans la cour de cette maison une séparation basse sépare le compagnon de l'homme du vulgaire, sans qu'ils se perdent de vue ; en ce cas, au point de vue de la pureté stricte, la crainte de contamination subsiste, mais le vin échappe à la crainte du contact païen. Est-ce que cette dernière distinction est seulement

1. Tr. *Toharoth*, VII, 3.

émise selon R. Meir, qui est d'un avis sévère pour la question de pureté, et l'est moins pour le vin gardé par un païen ? Non, cet avis est conforme aussi à l'opinion des autres docteurs, qui sont aussi plus sévères pour la question de pureté que pour celle du vin susceptible de servir aux libations.

On a supposé (§ 7) que « ce qui est sur la table est interdit », si c'est à la portée du païen, et « sur le trépied c'est permis », comme étant hors de la portée du païen (lors même que sa main peut l'atteindre). Mais R. Aba n'a-t-il pas dit de même plus haut (IV, 11), au nom de R. Schescheth : comme en fait d'impureté on a adopté pour mesure la possibilité d'atteindre l'objet par l'extension du bras, on a adopté la même mesure pour déterminer si le vin laissé auprès d'un païen est suspect d'avoir été touché par lui et destiné à la libation? Il faut donc entendre ainsi notre Mischnâ : « ce qui est sur la table est interdit », si c'est à la portée de la main du païen ; « ce qui est sur le trépied est permis », à la condition formelle d'être placé en dehors de la portée du païen.

Les piédestaux érigés durant les persécutions religieuses (§ 8) sont tous interdits [1], car il est impossible qu'un israélite ait échappé à la contrainte de l'idolâtrie. Donc, l'idole une fois adorée par l'israélite est indélébile à jamais [2]. Il en résulte, complète R. Yossé, qu'il en est ainsi pour l'adoration par contrainte. R. Yoḥanan commente ce passage de notre Mischnâ : « en temps de guerre, tous les tonneaux sont permis » ; il n'y a pas d'interdit, même les tonneaux ouverts restant permis (faute de temps pour les païens de se livrer alors à des libations). Non, dit R. Zeira, il peut y avoir des cas où les tonneaux sont interdits (si, les ayant laissés fermés, on les trouve ouverts) ; car certes si le païen y touche, il ne le dira pas au maître israélite, comme en n'y arrivant pas, il ne le dira pas non plus, sachant qu'il ne lui en sera pas tenu compte (donc, vu le doute, il y a défense). R. Amé dit au nom de R. Yoḥanan : la distinction entre la paix et la guerre se réfère à l'armée (au second cas seul, le soldat inquiet ne peut pas faire de libation). Un serpent ayant poursuivi un païen, celui-ci en fuyant tomba dans une cuve de vin ; on demanda aux rabbins si, par ce contact, le vin devient interdit. Non, répondirent-ils, il reste permis ; car au moment de fuir, le païen n'a pas eu le temps de faire une libation préjudicielle.

Pourquoi « les ouvriers israélites qui ont reçu du vin de libation peuvent-ils en toucher le montant » (§ 9) ? Ne doit-il pas être interdit, comme vin de libation, à toute jouissance? Il s'agit, répond Bar-Qappara, de l'envoi de vin en mesures (et avant de le recevoir, ils demandent le montant).

10. Lorsqu'un israélite vendant son vin à un païen, a convenu avec celui-ci du prix de vente avant de mesurer (verser) le vin dans les outres du païen, ce dernier dès lors a pris possession de son bien, et l'israélite pourra disposer librement du montant de la vente ; mais si le vin a

1. Tossefta à ce tr., ch. 6. 2. Cf. ci-dessus, IV, 4.

été mesuré avant l'accord pour le prix, le montant du prix à toucher devient interdit à l'israélite, comme représentant un objet dont il n'est pas permis de tirer un profit. Si l'on a pris l'entonnoir et versé avec cet instrument dans le verre du païen, puis versé de nouveau dans le verre de l'israélite, et qu'un obstacle empêche l'écoulement entier du vin, celui-ci sera interdit. En transvasant du vin de sa cruche dans celle du païen, le premier reste d'un usage permis, mais le second est interdit.

[1] — Par « obstacle à l'écoulement entier du vin », on entend une sorte d'écla boussure, comme on retrouve le même terme dans les mots (Osée, VI, 8) : *souillée de sang.* Ceci est certain que si l'Israélite tient ouvert l'entonnoir et le païen verse le vin, celui-ci devient interdit selon l'avis de tous ; si le païen tient ouvert l'entonnoir, et l'israélite y verse le vin, R. Assé l'interdit (attribuant au païen l'acte de transmission) ; R. Amé le permet (l'attribuant à l'israélite). Mais si le païen tient l'embouchure de l'outre, et l'israélite l'aide au transvasement, c'est un sujet en litige, dit R. Jérémie au nom de R. Zeira. Entre qui, demanda R. Mena au nom de R. Yossé ? Entre R. Amé qui le permet et R. Assé qui le défend. Enfin, lorsqu'un israélite tient l'outre, et le païen aide à verser, on a supposé que, selon tous, il sera permis de boire ce vin. Non, dit R. Samuel, le fait entier est interdit, car parfois l'israélite relâche un peu ses mains, et il se trouve alors que le transvasement est entièrement effectué par le païen ; mais lorsque le païen fait pencher l'outre pour verser le vin du haut en bas, il n'opère pas la transmission d'un vase à l'autre (aussi, lors du transvasement d'un vase à l'autre, le premier reste permis).

11. Le vin de libation communique son interdit à tout objet auquel il est mêlé, quelque petite que soit sa part ; l'effet de propagation est le même pour le vin sacré mêlé à d'autre vin, ou de l'eau de libation mêlée à d'autre eau. Le mélange de vin sacré avec de l'eau, ou de l'eau de libation avec le vin n'est interdit, que si la parcelle défendue communique son goût au reste. Voici la règle : en cas de similitude d'espèces, la moindre parcelle d'interdit suffit à contaminer le reste ; mais en présence d'une espèce différente, il faut qu'il y ait propagation de goût pour provoquer l'interdit —[2].

12. Les objets suivants, quelques minimes qu'ils soient, communiquent leur interdit : le vin d'oblation, l'idolâtrie, les peaux arrachées en face du cœur, le bœuf lapidé, la génisse au cou rompu (pour meurtrier inconnu), les oiseaux offerts par le lépreux, la chevelure d'un Nazaréen, le premier rejeton d'un âne, la viande dans du lait, les animaux profa-

1. En tête est un passage traduit au tr. *Qiddouschin*, I, 4 (t. IX, p. 223).
2. Toute la Guemara de ce § est traduite au tr. *'Orla*, II, 11 (t. III, p. 341).

nes égorgés au parvis du Temple; en tous ces cas, la moindre parcelle propage l'interdit.

13. Si du vin de libation est tombé dans une cuve pleine, tout le contenu devient interdit à la jouissance. Selon R. Simon b. Gamaliel, il est permis de vendre le tout à un païen, sauf à défalquer le prix du vin de libation.

L'interdit du « vin d'oblation, de l'idolâtrie, des peaux arrachées en face du cœur » est justifié, parce qu'il est dit (Deutéron., XIII, 18) : *il ne devra rien rester entre tes mains de ce qui est anathématisé.* Il l'est pour « le bœuf lapidé » ; comme il est dit (Exode, XXI, 18) : *le bœuf sera lapidé.* On ne connaît pas encore la défense de manger sa chair [1] ; mais de ce que la *Bible* ajoute : *il ne sera pas mangé*, on sait qu'il est défendu d'en tirer nulle jouissance. Pour la « génisse au cou rompu », on le sait par corrélation des termes *là* (usités pour la morte, Nombres, XX, 1, et pour la génisse, Deutéron., XXI, 4) ; or, comme le premier cas comporte l'interdit de jouissance, il en sera de même au second cas. Les « oiseaux offerts par le lépreux », sont interdits dès l'égorgement, car il est dit (Deutéron., XIV, 11) : *Vous mangerez tout oiseau pur*, à l'état vivant ; puis (ibid., 12): *Voici ceux dont vous ne mangerez pas*, se référant à l'égorgement. Peut-être au contraire l'interdit se réfère-t-il à un tel animal vivant ? Non, dit R. Yoḥanan au nom de R. Ismaël, la Loi n'enlève guère la faculté de tirer un profit d'un objet vivant. De la « chevelure d'un Naziréen », il est dit (Nombres, VI, 18) : *on la mettra sur le feu qui brûle sous le sacrifice pacifique* (avec défense d'en tirer nul profit). Pour « le premier rejeton d'un âne », on le sait par déduction de la génisse au cou rompu ; comme celle-ci devra être ensuite enterrée, avec défense d'en tirer profit, il en est de même pour le rejeton de l'âne, que la loi proscrit du même terme. « La viande dans du lait. » On a enseigné [2] : de ce que la Bible le défend 3 fois (Exode, XXIII, 19 ; XXXIV, 26 ; Deutéron., XIV, 21), elle vise 1° la cuisson, 2° la consommation, 3° toute jouissance quelconque. « Les animaux profanes égorgés au parvis du Temple » ; c'est que, dit R. Yoḥanan au nom de R. Ismaël, aux termes de la Loi, on doit égorger le sacrifice divin dans son Temple, et le profane au dehors ; en cas d'interversion, on est punissable (par l'interdit de tout profit). Mais est-ce le retranchement, ainsi que la pénalité d'une transgression négative qui en est déduite du même coup ? Non, dit R. Ismaël, on procède à une déduction par a fortiori, mais sans appliquer de pénalité. Pourquoi dans l'énumération de la Mischnâ ne compte-t-elle pas l'interdit de la charogne ? La Mischnâ, répond R. Yossé b. R. Aboun, n'énonce que les interdits à toute jouissance, et ce n'est pas le cas pour la charogne. Mais, fut-il objecté, le levain est une consommation interdite de même à Pâques ? Elle l'est sous peine de retranchement, et les objets énoncés

1. V. J., tr. *'Orla*, III, 1 (t. III, p. 347). 2. Mekhilta, section *Mischpatim*, ch. 10.

ici ne sont pas dans ce cas. R. Yossé demanda au nom de R. Ḥanina : est-ce que les interdits à toute jouissance sont susceptibles d'être annulés par mélange avec d'autres? On ne peut pas répliquer que le bœuf lapidé n'est pas non plus susceptible d'annulation, car ses morceaux sont grands ; ni parler d'un oiseau mêlé à d'autres, puisqu'il est question même de chevelure (pour laquelle la question d'importance ne saurait prévaloir). Lorsque dans l'étude on vint au traité *'Orla*, R. Jacob objecta à R. Yossé la Mischnâ suivante [1] : « Si l'on tisse dans une étoffe un fil long de l'intervalle de 2 doigts avec de la laine du premier né d'animaux, il faut la brûler ; si l'on emploie la même quantité de cheveux d'un naziréen, ou des poils d'un rejeton de l'âne pour faire un sac, il faut le brûler » (Pourquoi donc tes questions?) En effet, répondit R. Yossé, si on nous l'avait rappelé là [2], c'eût été bien (maintenant, il est trop tard).

13. Si dans un fossé d'eau il est tombé du vin d'oblation, des idoles, le tout devient interdit à la consommation. R. Simon b. Gamaliel autorise seulement en ce dernier cas de vendre le tout à un païen, en défalquant la valeur de ce vin.

R. Yossé ou R. Yoḥanan dit au nom de Ben-Bethera [3] : si du vin d'oblation est tombé dans une cuve pleine d'autre vin, on pourra vendre le tout à un païen, sauf à défalquer le montant du vin d'oblation. R. Samuel b. Nathan dit au nom de R. Ḥama que l'avis de R. Simon b. Gamaliel sert de règle. R. Yassa dit : un des rabbins, en sortant de la salle d'études, dit avoir entendu discuter R. Yoḥanan et Resch Lakisch sur le point de savoir si l'avis de R. Simon b. Gamaliel sert de règle, ou non, et ils ont ajouté : R. Simon b. Gamaliel reconnaît que si du vin d'oblation est tombé dans un mets, il rend le tout impropre (en raison de l'utilité du vin pour l'aliment cuit). R. Aboun dit au nom de Rab : les autres sages s'accordent à dire comme R. Simon b. Gamaliel que si un tonneau de vin d'oblation se trouve mêlé à d'autres tonneaux de vin intact), on pourra vendre le tout à un païen, sauf à défalquer le montant du vin d'oblation. R. Zeira dit devant R. Amé : si R. Aboun ne s'était pas exprimé ainsi, nous ne l'aurions pas su, et l'on aurait eu des doutes à ce sujet dans l'école (si même ce point avait été résolu), ne sachant si les sages avaient adopté l'avis de R. Simon b. Gamaliel, ou si celui-ci avait adopté l'avis des autres sages. R. Judan dit que R. Zeira savait ce qu'il en est (quel avis avait été émis au nom de Rab) ; seulement, il a fait comme un homme qui, à l'émission d'un avis, suppose un doute à ce sujet [4].

14. Une cuve en pierre, badigeonnée de poix par un païen, sera pure après avoir été essuyée. Si elle est en bois, Rabbi prescrit seulement de l'essuyer aussi (de la laver et laisser sécher) ; les autres sages prescrivent

1. Tr. 'Orla, III, 3 (t. III, p. 351). 2. Lors de l'étude dudit traité. 3. Cf. ci-dessus, II, 3. 4. Cf. tr. Yôma, I, 1 ; tr. Yebamoth, IV, 11.

d'enlever la poix. Enfin, si elle est en argile (qui absorbe le liquide), malgré l'enlèvement de la poix, elle restera interdite.

15. Quand on prend des ustensiles de cuisine qui ont servi à un païen, il faut baigner (tremper dans l'eau) ce qu'il est d'usage de baigner, ou passer à l'eau chaude ceux pour lesquels c'est l'usage, ou blanchir au feu ceux pour lesquels c'est l'usage ; dans cette dernière catégorie sont la broche et le gril, ἐσχάρα. Quant aux couteaux, il suffit de les repasser pour qu'ils soient purs.

Le premier cas de la Mischnâ (§ 14), traitant de « la cuve de pierre », est conforme à l'avis de Rabbi. Au cas suivant, « de bois », il y a discussion entre Rabbi et les autres sages. Enfin le dernier cas, « si la cuve est en argile », est contraire à l'avis de Rabbi, car on enseigne[1] : Si la cuve, l'épuisette et l'entonnoir sont d'un païen, Rabbi permet de boire le vin qui a passé par ces ustensiles ; les autres sages le défendent. Toutefois, Rabbi reconnaît que le vin des cruches de païens est interdit ; et le motif de cette distinction, qui fait défendre celles-ci et permettre les autres, est que dans celles-ci on met du vin pour le conserver, et dans les vases précités on le fait seulement passer. R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan que l'avis de Rabbi sert de règle, d'accord avec R. Yossé b. R. Aboun. Des vases en plantes de papyrus, πάπυρος, qu'un païen a enduits de poix, font l'objet d'un litige entre Rabbi et les autres sages ; car il est dit (ibid.) : Si le pressoir est devenu impur, et l'on veut le purifier, il suffit pour cela d'essuyer les balais collecteurs[2], les lattes et la bille de fond ; mais le treillage de sarments, ou de lin, ou en bois, ou d'écorce[3], ou de fils, ou de joncs devra être renouvelé tous les ans ; selon R. Simon b. Gamaliel, on les renouvellera à chaque élaboration par la cuve ou le pressoir (cela dépend des vendanges plus ou moins fréquentes). On a enseigné (ibid.) : selon R. Simon b. Gamaliel, si l'on veut obtenir une purification immédiate de ces objets, on les place dans un canal dont le courant d'eau est rapide, ou dans une rivière courante, et ce pour une période de temps. Comme il suffit d'essuyer ensuite ces objets pour les rendre purs, on procède de même pour ce qui est sujet au contact soupçonné du vin d'oblation. De combien de temps se compose la période ? Selon R. Yossé au nom de R. Yoḥanan, c'est un demi-jour et une demi-nuit ; selon R. Ḥiya, c'est un jour ou une nuit. Il n'y a pas de discussion entre ces 2 avis : le second se réfère au moment de l'équinoxe (où le jour et la nuit ont la même mesure) ; le premier avis se réfère au solstice d'été ou d'hiver.

Quant à « l'achat d'ustensiles de cuisine qui ont servi à un païen » (§ 15), les objets dont on sait qu'ils servent au manger, comme les coupes, devront être rincés à l'eau froide, et cela suffit pour la pureté ; mais les marmites et les poêles servant à la cuisson devront être nettoyées à l'eau chaude, et si l'on se sert de

1. Tossefta à ce tr., ch. 9. 2. Le commentaire a le mot roman : אִיסקופא, escoufe. 3. Ibid., פיאור (? piel).

n'importe lequel de ces objets même avant de l'avoir fait passer au bain, ou à l'eau chaude, ou au feu, il sera tenu pour pur. R. Oschia ajoute qu'après avoir rincé la coupe, il faut lui faire prendre un bain de purification. Ainsi, R. Amé se rendit avec R. Juda Naci à Hamath-Guerar, et ils empruntèrent des lingots d'argent aux habitants païens d'Osinise [1] pour fabriquer des ustensiles ; ils consultèrent R. Jérémie au point de vue de l'impureté, et il dit qu'il faut placer ces vases dans un bain, car ils proviennent (par la matière première) de l'état impur du païen, pour passer à l'état saint d'Israël. Sortons, dirent-ils, pour apprendre [2] ; ce qu'ils firent, et ils entendirent R. Jacob b. Aḥa ou R. Simon b. Aba dire au nom de R. Yoḥanan : le bain n'est exigible que pour les vases achetés, non pour l'emprunt, et l'on en conclut que la règle est pareille pour les vases. De même R. Oschia, lorsqu'il achetait des ustensiles, les baignait. Pourquoi est-il dit d'une part qu'il faut les purifier au feu, et d'autre part [3] qu'il suffit de les faire passer à l'eau chaude? Le nettoyage des vases provenant des païens est plus grave que le contact impur pour les saintetés. Pour purifier un couteau, il suffit de l'enfoncer 3 fois en terre. C'est vrai, dit R. Aba au nom de R. Juda, pour un petit couteau ; mais un grand devra être blanchi au feu, et avec une telle force que les étincelles jaillissent.

1. Nom à ajouter à la géographie du Talmud. 2. Même locution, tr. *Schebiith*, V, 6; tr. Sabbat, II, 5. 3. Tr. Zebahim, XI, 7.

TRAITÉ HORAÏOTH

CHAPITRE PREMIER

1. Lorsque l'assemblée doctrinale a enseigné de transgresser l'une des prescriptions énoncées au Pentateuque, puis sur cette déclaration un particulier commet par erreur cette transgression, soit qu'il ait agi en même temps que les membres de ce tribunal, soit après eux, soit qu'il ait agi ainsi isolément sans eux, il est absous; car il a suivi ledit tribunal. Si après le faux enseignement professé par le tribunal, l'erreur a été reconnue par l'un de ses membres, ou par un disciple qui est apte à enseigner la doctrine religieuse, un particulier a commis par erreur cette transgression, soit qu'il ait agi en même temps qu'eux, soit après eux, soit isolément sans eux, il est coupable, puisque son erreur ne dépend plus alors du tribunal. Voici la règle : lorsqu'on est responsable de son erreur, on est coupable de l'avoir commise; mais lorsqu'elle dépend seulement du tribunal, on est absous.

Il est dit (Lévitique, IV, 27) : *Si un individu d'entre le peuple pèche par inadvertance, en faisant une des choses que l'Éternel défend de faire et se trouve ainsi en faute;* il y a dans ces termes 3 exclusions (ou motifs de dispense). Ainsi, en vertu de la première expression, celui qui décide la transgression par son propre mouvement est coupable, mais celui qui suit le tribunal est absous. Partout il est admis que lorsqu'après une restriction il vient une seconde restriction, elle a un but d'extension; comment donc admet-on 3 exclusions successives? Il y a cette différence ici, répond R. Mathnia, qu'il y a 3 restrictions (seulement, pour 2 restrictions successives, la seconde a une portée d'extension) — [1].

D'après l'avis de R. Ismaël qui n'applique pas ledit verset aux gens passibles du sacrifice d'expiation ou du péché commis avec certitude, après que la solennité du grand-pardon s'est écoulée, on comprend la déduction de dispense pour avoir suivi le tribunal; mais d'après R. Akiba d'où le sait-on, puisqu'il applique ledit verset aux gens passibles du sacrifice d'expiation ou de péché commis avec certitude après l'écoulement de la solennité du grand-pardon? Or, on a enseigné [2] : malgré le pardon effectué à la solennité du Kippour,

1. Suit un passage traduit tr. *Troumôth*, VIII, 1 (t. III, p. 86). 2. Siffra, section *Wayyiqra*, ch. 6.

ceux qui étaient tenus d'offrir des sacrifices d'expiation ou de péchés commis avec certitude doivent les offrir encore, après le jour du Kippour, et ceux qui étaient soumis à des sacrifices pour péchés douteux sont dispensés de les offrir en raison de ce qu'il est dit (ibid., 28) : *ou si son péché lui est connu* (non en cas de doute), *il offrira, etc.*, même si la solennité du Kippour s'est écoulée depuis l'obligation contractée (puis donc que R. Akiba justifie ainsi l'application de ce verset, de quel verset déduit-il la dispense du sacrifice pour celui qui transgresse une prescription en se fondant sur le tribunal?) On le sait de ce qu'il est dit (ibid.) : « Si un individu d'entre le peuple pèche par inadvertance, en faisant une des choses que l'Éternel défend de faire et se trouve ainsi en faute, » d'où l'on conclut qu'il y a 3 sortes d'exclusions (ou motifs de dispense), et entre autres celui qui décide la transgression par son propre mouvement est coupable, mais non celui qui pour cela se base sur le tribunal.

Le tribunal n'est coupable de son enseignement faux que si d'abord il a connu la règle exacte, qui ensuite lui échappe, en raison de l'expression biblique : *si un sujet lui échappe*, en ce sens qu'il s'agit d'un sujet connu d'abord. On comprend cette explication selon l'avis de R. Ismaël [1], qui interprète ladite expression en ce sens qu'il *a su* d'abord (d'une certaine façon) et maintenant *sait*, autrement ; ainsi deux connaissances diverses sont exigibles pour qu'il y ait culpabilité ; mais puisque R. Akiba interprète ailleurs qu'une connaissance diverse préalable est exigible du redoublement de l'expression *s'il lui échappe*, en ce sens qu'entre deux connaissances de la règle, il devra y avoir un état d'oubli pour constituer la faute, d'où le sait-on ici ? On le sait du mot superflu *sujet* qui suit, et l'on dit que la règle devra avoir été connue d'abord, puis oubliée, pour qu'il y ait culpabilité. Le tribunal est seulement coupable s'il enseigne d'annuler une partie du précepte biblique, et de maintenir le reste (non s'il a enseigné d'abolir le précepte entier ; ce qui eût été sans effet). Toutefois, dit Samuel, il n'y a pas de culpabilité si le tribunal a déclaré permettre une telle infraction ; mais s'il a seulement professé une dispense de pénalité, il n'en est plus de même (et l'on est coupable). Il n'y a de culpabilité que si l'enseignement inexact émane du tribunal supérieur qui siège au Temple à la cellule des pierres taillées [2]. Le motif en est, dit R. Yoḥanan, qu'il est écrit (Deutéron., XVII, 10) : *selon ce qu'ils te diront de l'endroit que l'Éternel choisira* (allusion au siège ordinaire de ce tribunal). R. Mena b. Tanḥoum dit [3] : lorsque ce tribunal est composé de cent assistants, ils devront tous avoir professé l'enseignement inexact pour qu'il y ait culpabilité. Ailleurs il est dit que, selon R. Zeira (pour l'embolisme de l'année lunaire), il faut que tous les juges assistants aient adopté un seul et même motif en vue de leur décision, tandis qu'ici (pour l'enseignement inexact) faut-il que tous les membres du tribunal se soient décidés par le même motif ? (Question non résolue).

1. J., tr. Schebouoth, I, 2. 2. Tr. Pesahim, VII, 6. 3. Tr. Sanhédrin, I, 2

« Si un particulier est allé et que, sur leur avis, il a péché par inadvertance, etc. » A quoi bon parler d'inadvertance ? Peut-il y avoir intention volontaire de malice, lorsque l'enseignement même était inexact par erreur? C'est pour apprendre que si l'erreur du particulier provient de l'enseignement inexact du tribunal, en ce cas seul, il y a dispense (non si l'erreur provient du particulier lui-même ; quoique déjà autorisé par le tribunal, il est alors coupable). R. Imi dit au nom de R. Simon b. Levy [1]: la Mischnâ, en parlant « d'un élève apte à enseigner », vise un savant tel que Ben-Azaï, toujours assis auprès des docteurs. En quel cas suppose-t-on un tel enseignement émanant de lui ? Supposer qu'il sait toute la Loi, mais qu'il ignore un point sur lequel il s'est exprimé avec inadvertance, n'est pas admissible à l'égard de Ben-Azaï ; en supposant au contraire que le disciple qui s'est trompé savait ce point particulier de doctrine aussi bien que Ben-Azaï, sans savoir autant le reste, ce disciple équivaut à Ben-Azaï, et il ne peut avoir professé à faux que sciemment ? Il faut donc supposer qu'il s'agit d'un disciple sachant tout, y compris le point en question, aussi bien que Ben-Azaï ; seulement, par une erreur d'interprétation, il fait dire que la Loi ordonne de suivre les avis du tribunal, même en ses errements. Mais s'il commet une telle erreur, on ne saurait le comparer à Simon Ben-Azaï ; or, on a enseigné : il ne faut pas croire que si les juges disent de la droite que c'est la gauche, ou de la gauche que c'est la droite, qu'il faille les écouter, parce qu'il est dit (ibid.) : *d'aller à droite ou à gauche*, c'est-à-dire s'ils disent bien que la droite est à droite et la gauche à gauche, puis se trompent, il est notoire qu'on ne doit pas les écouter [2], et lorsque ensuite on adopte pourtant leur avis inexact, c'est une faute commise sciemment. En somme quelle est la règle ? Certes, répond R. Yossé au nom de R. Ila, c'est une faute volontaire (et pourtant le sacrifice expiatoire est dû, à l'opposé des fautes conscientes ordinaires) ; car d'habitude la faute involontaire est dispensée de pénalité, et la faute commise sciemment entraîne la culpabilité, tandis qu'ici la faute même commise sciemment est dispensée de la peine, parce qu'elle a pour cause la décision du tribunal [3].

Les compagnons d'étude au nom de Samuel expliquent quand un particulier fautif par erreur est coupable : si ce particulier contribue à la majeure partie de la communauté, (la Mischnâ ne lui impose alors de participer à l'obligation que si l'erreur a été causée par le tribunal) ; mais tout particulier qui a agi par inadvertance, de son propre mouvement, est dispensé de sacrifice. Selon R. Yohanan au contraire, tout particulier qui a péché par sa propre faute est tenu d'offrir en sacrifice une brebis ou une chèvre. Contre l'avis précité de Samuel, ne peut-on pas objecter que, par le maintien du sacrifice général de la communauté pour l'erreur publique, il arrivera que les particuliers fautifs

1. Ci-après, §§ 2 et 5. 2. V. le *Judaïsme*, par le gr. Rab. Klein, p. 76, note 4.
3. Il n'y a donc pas de pénalité, observe le commentaire, mais obligation de sacrifice comme pour toute autre erreur.

soumis au devoir d'un sacrifice spécial, seront pardonnés par l'effet de deux sacrifices, le général et le particulier ? R. Zeira répond au nom de Samuel qu'il faut l'entendre ainsi : le particulier qui est fautif de son propre fait ne participe pas au sacrifice dû par la communauté pour enseignement erroné du tribunal, sauf en cas de suspension du public, auquel cas le particulier ne doit rien. Ainsi, lorsque la majeure partie a mangé de l'interdit permis par le tribunal, ce dernier fera offrir le taureau ; sinon, lorsque la minorité seule aura mangé, les particuliers offriront individuellement un sacrifice.

Pour tout enseignement erroné du tribunal[1], l'offre d'un taureau est dûe, et les particuliers ne doivent rien ; si cet enseignement n'entraîne pas le sacrifice du taureau (n'ayant pas entraîné la majorité de la communauté), les particuliers fautifs doivent leur offre spéciale. Samuel explique cet enseignement selon qu'il s'agit de majorité ou de minorité : si la majorité de la communauté a mangé de l'interdit, comme le tribunal fera offrir un taureau en raison de l'erreur générale, les particuliers seront dispensés des sacrifices individuels, si la minorité seule en a mangé, le tribunal n'offrira pas le sacrifice collectif du taureau, et par suite les particuliers devront sacrifier une brebis ou une chèvre. R. Yoḥanan explique l'enseignement selon que la majorité a suivi la doctrine professée par le tribunal : si celui-ci a professé d'abolir le principe entier, comme le tribunal n'offrira pas alors le sacrifice collectif du taureau, les particuliers offriront le sacrifice individuel ; lorsque, au contraire le tribunal a professé une abolition partielle de précepte, avec maintien partiel, il doit le sacrifice collectif pour cette erreur, et le particulier n'y est pas soumis. De même, Samuel explique à sa façon l'enseignement suivant : au lieu de conclure du texte biblique invoqué (Lévit., IV, 27) à une triple exclusion, on déduit que non seulement un particulier est coupable, mais plusieurs le seront aussi, en raison des mots « gens du peuple » ; encore aurait-on pu supposer que la minorité coupable de la communauté serait soumise au sacrifice, en raison de la dispense éventuelle du tribunal, et si la majorité a péché, elle serait absoute, en raison de l'obligation d'offre incombant alors au tribunal ; c'est pourquoi il est dit : « gens du peuple, » que la minorité ou la majorité ait péché, les effets seront les mêmes. Or, R, Yoḥanan (n'admettant pas que la minorité fautive offre des sacrifices individuels) l'explique ainsi : si la minorité de la communauté a péché sans instruction fautive du tribunal, les particuliers devront des sacrifices individuels, car en un tel cas le tribunal qui a professé avec erreur n'est pas soumis au sacrifice du taureau. R. Samuel dit qu'en cas d'avis inexact professé par le tribunal et suivi par la minorité, les particuliers devront offrir une brebis ou une chèvre (et il est juste qu'à défaut d'enseignement ils soient aussi soumis au sacrifice pour leur péché spontané) R. Yoḥanan les dispense. On comprend le motif de l'avis de Samuel, parce que d'une obligation (celle qui naît par l'enseignement) il déduit l'obligation individuelle ; mais comment l'expliquer selon R. Yoḥanan, qui dé-

1. Tossefta à ce tr., ch. 1.

duirait une obligation pour l'erreur individuelle d'après un cas de dispense (l'enseignement inexact suivi par la minorité)? (question non résolue). — Contre l'avis précité de Samuel (disant que le particulier fautif, en présence d'un enseignement erroné du tribunal, est dispensé de sacrifice), on peut opposer cette opinion [1]: du verset (ibid., 23), *ou si on lui fait connaître le péché qu'il a commis ; il devra offrir, etc.*, on conclut à l'exclusion du renégat (parce qu'il n'y a pas eu un détournement de savoir, et s'il avait eu lieu, le sacrifice serait dû, comme il devrait l'être pour le particulier fautif de son fait). De même, on peut lui opposer l'enseignement déjà cité (au commencement) : de ce verset (ibid., 27), *Si un individu d'entre le peuple pèche par erreur, etc.*, on conclut à l'admission de trois motifs de dispense; lorsqu'on a de son propre fait commis une erreur, on en est responsable, et le sacrifice est dû ; lorsque la faute dépend seulement du tribunal, on est absous; or, dans l'hypothèse admise, le particulier coupable ne dépendait pas du tribunal, et pourquoi est-il absous? En effet, cet enseignement est en contradiction avec l'avis de Samuel, et l'on ne saurait admettre que l'avis opposé (celui de R. Yoḥanan, prescrivant en ce cas l'obligation du sacrifice individuel).

2. Si après un tel enseignement le tribunal reconnaissant son erreur renonce à son premier avis, soit qu'il ait offert aussitôt le sacrifice d'expiation, soit qu'il ne l'ait pas encore offert, puis un particulier commet la transgression d'après la première sentence, selon R. Simon, celui-ci sera absous ; selon R. Éliézer, il est en état de doute. En quoi consiste ce doute? Si à la suite de cet acte ledit particulier reste chez lui, il sera condamnable (tenu d'offrir le sacrifice de péché); s'il part pour un voyage d'outre-mer, il sera absous. Je reconnais en ce cas, dit R. Akiba, que ce particulier est plutôt digne d'être absous que d'être condamné. Pourquoi, demanda Ben-Azaï, cette distinction entre le voyageur et le sédentaire? Ce dernier, fut-il répondu, aurait pu apprendre la renonciation du tribunal à sa sentence, tandis que le voyageur ne pouvait pas l'apprendre.

R. Imi dit au nom de R. Simon b. Lakish : la Mischnâ (§ 4), parlant d'un juge qui avise de l'erreur ses collègues, a en vue un homme de grand savoir tel que Simon Ben-Azaï, siégeant parmi eux. De quel cas s'agit-il là? Si ce savant supérieur est parvenu à convaincre ses collègues et à les détourner de leur opinion, leur enseignement se trouve certes annulé; si au contraire les autres collègues l'emportent sur lui, son opinion se trouve annulée, et sa réfutation ne sert à rien. Donc il s'agit du cas où chacun maintient son avis, et leur opinion n'a pas de valeur auprès de lui, puisque ses collègues ne l'ont pas emporté sur lui, mais elle conserve sa valeur de décision auprès du public, puisque le savant prééminent n'a pas convaincu les autres juges (tout autre

1. Siffra, section *Wayyiqra*, ch. 9.

alors qui suit l'opinion des juges est dispensé du sacrifice, en raison du partage des avis). N'est-ce pas en opposition avec ce qu'a dit R. Mena b. Tanḥoum (§ 1), que si le tribunal était composé de cent juges, tous devront professer le même avis pour la validité de leur avis ? R. Mena explique notre Mischnâ en disant que le savant supérieur n'a pas siégé avec les autres juges. Mais si l'on suppose qu'il n'a pas siégé, son absence devrait empêcher que le tribunal se prononce, et dès lors il n'y aurait pas eu d'enseignement? On peut répliquer à cela d'après l'avis de Rabbi qui dit: le jugement du tribunal est seulement[1] suspendu si le plus influent des juges est absent (mais pour l'absence de tout autre, on ne suspend pas le prononcé). Comme R. Mena b. Tanḥoum dit que si cent juges siègent au tribunal tous doivent professer leur opinion, faut-il que la renonciation à leur premier avis soit unanime? Ou suffit-il que la majorité du groupe présent y renonce? Il va sans dire que la renonciation par la majorité suffit; mais il s'agit de savoir de quelle majorité il est question si elle sera composée de ceux qui ont professé d'abord, ou de ceux qui restent lors de la renonciation? Et voici pourquoi on le demande: si par exemple cent juges sont allés pour siéger, puis dix meurent; en supposant que la majorité des premiers soit nécessaire, il faudra une renonciation par 51 juges; si au contraire la majorité est constituée par les renonçants, une renonciation par 46 juges suffit (question non résolue). — 2.

Les rabbins de Césarée disent que R. Ḥiya et R. Amé sont en désaccord sur ce point: selon l'un, on attribue réciproquement l'opinion de l'un à l'autre ; d'après l'autre, on suit les opinions telles qu'elles viennent d'être émises (le sacrifice expiatoire désigné puis devenu impropre, selon R. Yoḥanan, sera ajourné pour cette cause; selon Resch Lakisch, il ne le sera pas). Celui qui suppose des interversions d'avis ne tient pas compte des objections émises. D'après celui qui dit de ne pas ajourner un sacrifice expiatoire ainsi désigné, lorsque le tribunal autorise ensuite un interdit, qui recevra ce sacrifice non dû alors? Faudra-t-il attendre que le tribunal revienne sur son jugement inexact? Non, on peut supposer qu'un cohen aura commis l'erreur, à la suite il a offert le sacrifice, et a obtenu le pardon. Mais si l'erreur a été redressée par un homme supérieur comme Simon Ben-Azaï, comme il y a certitude d'obligation du sacrifice sans que ce soit un cohen, qui recevra le sacrifice? En ce cas, il faut attendre que le tribunal revienne sur son jugement préalable. D'après celui qui dit de ne pas ajourner un sacrifice désigné dans lesdites conditions, dira-t-on que la naissance d'un nouvel enseignement du tribunal, après la transgression de l'interdit, équivaut à l'enseignement qui a provoqué le délit, de façon à joindre les deux enseignements? Voici comment naît l'enseignement d'interdit: si par exemple une communauté mange par mégarde (sans avis) de la graisse défendue, sur quoi chaque délinquant désigne le sacrifice individuel

1. Au lieu du mot בלבד, *seulement* (correct au § 4), le texte a בלוד, *à Lod*, ce qui ne signifie rien ici. 2. Suit un passage traduit tr. *Guittin*, VII, 1 (t. IX, p. 45).

d'une brebis ; certes, malgré l'enseignement ultérieur du tribunal qui autoriserait un tel manger, chaque sacrifice individuel reste dû ; mais quelle est la règle au point de vue de la communauté ? Par suite de l'enseignement officiel qui autorise ce manger, le sacrifice désigné auparavant n'est-il plus dû comme offre individuelle en raison de l'obligation nouvelle qui incombe désormais au tribunal pour l'acte public ? Ou ce dernier est-il dispensé si l'on ne tient pas compte de l'enseignement nouveau, mais seulement de l'acte erroné de chacun individuellement ? Certes, il n'est pas douteux que l'enseignement nouveau suscite le sacrifice général du taureau ; reste à savoir si l'on réunit un enseignement greffé sur un autre, et voici comment : si p. ex. le tribunal déclare que la graisse du rognon de droite est permise, mais il interdit celui de gauche et celle qui couvre les entrailles ; si ensuite le tribunal renonce à cet avis et enseigne l'inverse (que la graisse du rognon de gauche est permise, mais il défend celle de droite), et la majeure partie de la communauté a mangé, tant selon le premier enseignement que d'après le second ; or, si les deux enseignements, tous deux faux, sont joints, le tribunal ne doit qu'un sacrifice public du taureau, et si on ne les joint pas, les deux sacrifices sont dûs ? (question non résolue). — Joint-on deux enseignements relatifs à une même transgression ? Voici comment : le tribunal ayant permis d'égorger hors du Temple des sacrifices pacifiques et de les manger au dehors, la majeure partie des fidèles ayant égorgé et mangé au dehors, est-ce une simple transgression, ou est-elle double ? Selon R. Meir [1], on est une fois coupable ; selon R. Simon [2], on doit deux sacrifices. De même, si à la suite d'un enseignement erroné du tribunal, la minorité des fidèles mange ce qui est interdit, puis sur un nouvel enseignement, d'autres fidèles en minorité en mangent aussi ; selon R. Meir, ils seront passibles de sacrifice (par conjonction des deux minorités en une majorité) ; selon R. Simon (qui n'admet pas cette jonction), ils sont dispensés [3]. — Quant à l'addition de R. Simon, si après l'enseignement le tribunal reconnaît son erreur et renonce à son premier avis, et soit après l'offre du sacrifice, soit avant, un particulier commet ladite transgression, celui-ci n'est pas coupable, et selon R. Meir il est passible du sacrifice. Sur quoi R. Zeira explique qu'il y a divergence d'avis au sujet de l'intervalle de temps nécessaire pour entendre le tribunal y renoncer : R. Meir exige le temps qu'il faut pour constituer la culpabilité ; R. Simon exige un plus long temps, pour pouvoir se convaincre de la renonciation (jusque là, le délinquant est absous). En effet, on a enseigné de même : si le tribunal a professé son avis au marché supérieur, et le particulier se trouvait au marché inférieur, ou si le tribunal était dans une maison et le particulier dans une chambre de grenier, il n'est pas passible du sacrifice jusqu'à ce qu'il ait entendu le dit avis du tribunal. — L'opinion de

1. Il est d'avis (ci-après, III, 3) de tenir compte du péché seul. 2. Il tient compte de la connaissance ultérieure. 3. De l'offre publique, non du sacrifice privé.

R. Akiba (dans la Mischnâ) est une façon de dire qu'il y a encore doute. Il s'agit, explique R. Aboun b. Ḥiya, de celui qui est placé entre deux frontières, celle de la Palestine et celle de l'extérieur; ce commencement de mise en route suffit pour dispenser — [1].

3. Si un tel tribunal professe[2] la renonciation à un précepte biblique fondamental, disant p. ex. qu'il n'est pas question de menstrues dans la Loi, ou pas du Sabbat, ou pas d'idolâtrie, les membres sont absous (en raison de l'impossibilité d'induire en erreur). S'ils enseignent d'annuler certains préceptes relatifs à ces sujets et d'en conserver d'autres, ils sont coupables. Ainsi, s'ils disent p. ex.; la règle au sujet des menstrues est dite dans la Loi, mais que celui qui cohabite avec une femme pendant qu'elle observe ses jours de pureté sera absous; ou bien la règle du Sabbat est exprimée dans la Loi, celui qui transporte en ce jour un objet d'un domaine particulier dans un domaine public est absous, ou bien encore la défense de l'idolâtrie est énoncée dans la Loi, mais celui qui se prosterne devant une idole est absous; en ces cas, les membres dudit tribunal sont coupables. Or il est dit (Lévitique, IV, 13): *un fait leur a échappé;* pour *un fait* de détail, il y a absolution, non pour une question fondamendale.

R. Ḥiskia dit: l'on déduit du terme *fait* (ibid.) qu'une abolition partielle est effective (et entraîne une pénalité), non le fait entier aboli. R. Ila arrive à la même conclusion en expliquant de même le terme (partitif) *des préceptes* (ibid.), par exclusion du précepte entier qui serait aboli. Mais est-ce bien écrit ainsi, dans le mode partitif? (N'y a-t-il pas *fait*, ou *précepte*, absolu?) C'est conforme à ce qu'a dit R. Amé au nom de R. Yoḥanan[3]: on retranche au commencement du mot une lettre pour l'appliquer à la fin (et, selon le même procédé, on retire ici du mot précédent la lettre מ, *de*, pour la supposer jointe au mot *précepte*). De même, dit R. Ḥanina au nom de R. Jérémie[4], il arrive parfois de déplacer une expression du milieu d'une phrase, pour les besoins de l'interprétation; ainsi, il est dit (Lévit., II,6): *tu verseras sur elle* (sur l'offrande) *de l'huile; c'est un sacrifice de farine;* et, déplaçant le terme *sur elle*, on conclut par extension que, sur toutes les offrandes de farine il faut verser de l'huile. — Comment la Mischnâ compte-t-elle, à titre d'abolition partielle, le fait d'absoudre « celui qui cohabite avec une femme pendant qu'elle observe ses jours de pureté? » (N'est-ce pas opposé au texte formel de la Loi, qui défend une telle cohabitation?) Il s'agit du cas, fut-il répondu, où le tribunal permet la cohabitation durant la nuit (que le texte légal ne défend pas en propres termes) et la défend le jour. De même,

1. Suit un passage traduit tr. *Pesahim*, VII, 6 (t. V, p. 103). 2. V. tr. Yebamoth, X, 2. 3. J., tr. *Sôta*, V, 1 (t. VII, p. 278). 4. V. ibid. (où la version est à corriger d'après la présente page); Cf. B., tr. *Menahoth*, f. 75a.

comment la Mischnâ admet-elle parmi les abolitions partielles l'absolution de « celui qui transporte le jour du Sabbat un objet d'un domaine particulier dans un domaine public? » (N'est-ce pas opposé au texte formel de la Loi qui défend le transport en ce jour?) Il peut s'agir du cas restrictif, répondit Samuel b. Aba, où le tribunal permet ce transport sur une coudée, et le défend sur deux. De même, n'est-ce pas une abolition formelle (contraire aux termes de la Loi) d'absoudre « celui qui se prosterne devant une idole? » Il peut s'agir du cas où les rabbins permettent de se prosterner sans étendre les mains et les pieds, ce qui est défendu sous la dénomination de génuflexion. Est-ce que le transport n'est pas un objet capital défendu par la Loi? Il peut s'agir, dit R. Samuel b. R. Isaac, du cas où le tribunal a permis de porter une figue sèche, et défendu de porter deux [1]; c'est conforme à l'avis disant que l'entrée et la sortie constituent un même interdit (déduit du même texte), à l'opposé de l'avis contraire disant que ce sont là deux sujets distincts, de sorte qu'il n'y a pas lieu d'objecter que c'est abolir le précepte fondamental de l'apport, ou entrée.

R. Yossé explique pourquoi l'enseignement du tribunal est nul (et n'entraîne pas de sacrifice) s'il abolit un précepte capital: ce n'est pas qu'il professe qu'il soit permis de manger de la graisse, car il sait l'interdit, mais il suppose que la Loi autorise le tribunal à enseigner quelle sorte est défendue ou non. R. Aboun b. Ḥiya objecta: si le fait de permettre par erreur une graisse interdite n'est pas une abolition capitale, il arriverait d'autoriser aujourd'hui une quantité d'une olive, demain le double (jusqu'à permettre le corps entier de l'interdit)? Non, car il suffit de prendre pour exemple le prophète incitateur [2] (pour lequel il n'y a de culpabilité qu'en cas d'incitation à abolir un précepte légal): on aurait pu croire qu'il y a lieu de l'écouter s'il engage les Israélites à ne pas mettre de phylactères en ce jour, sauf à les porter le lendemain (soit une abolition partielle); c'est pourquoi il est dit (ibid., XIII, 6): *de les suivre*, en entier, non en partie. Or, malgré l'abolition proposée d'un précepte biblique pour un jour, elle n'est pas tenue pour une abolition totale; de même elle ne l'est pas ici pour l'autorisation du tribunal de permettre un interdit spécial. R. Mena conclut de même en citant cette autre réponse: sur l'objection faite plus haut de l'abolition du principe de transport, Samuel b. Aba répond qu'il s'agit du cas où le tribunal permet ce transport sur une coudée, non sur deux; or, on pourrait aussi remarquer que la permission de transporter sur une coudée est (pour cet espace) une abolition capitale, et pourtant on ne la considère pas comme telle; il en sera donc de même ici pour une certaine graisse permise.

4. Si après l'enseignement erroné du tribunal, l'un des membres reconnaît l'erreur et dit aux autres qu'ils se sont trompés, ou si le plus élevé d'entre eux était absent, ou si l'un d'eux était soit un étranger, soit un

1. C'est là le sujet de distinction, sans distinguer entre l'entrée et la sortie.
2. Tossefta au tr. Sanhédrin, fin.

bâtard, soit un descendant des tribus affiliées sous Josué, ou un vieillard sans enfant, ils sont absous, car le terme *communauté* est usité ici (ibid.) et ailleurs (Nombres, XXXV, 24); il y a donc similitude entre les deux, et dans toutes deux les membres devront être aptes à enseigner pour être responsables.

La Mischnâ, spécifiant que la présence du juge le plus élevé est exigible, émane de Rabbi qui a dit (§ 2) : le jugement du tribunal est seulement suspendu si le plus influent des juges est absent. Or il st dit (Nombres, XV, 24) : *Il arrivera que si des yeux de la communauté, etc.*; celui qui représente « les yeux de la communauté [1] » (ou le plus influent) a son importance sur le jugement. Il est écrit aussi (ibid., XI, 16) : *Ils se placeront là avec toi*; pour siéger avec toi, ils devront te ressembler, et comme tu n'es ni étranger, ni des tribus affiliées, ni bâtard, les autres juges ne devront être ni des étrangers, ni des membres des tribus affiliées, ni des bâtards. On comprend la défense à l'égard de l'étranger prosélyte, admissible à siéger ; mais se peut-il que le tribunal nomme juge un bâtard ou un descendant des tribus affiliées ? Il peut arriver, dit R. Houna, que par transgression de la règle un tel homme ait été nommé (alors, son enseignement est sans effet). R. Ḥanania et R. Mena répliquent diversement à l'objection sur le mode de nomination: l'un suppose qu'un tel individu s'est trouvé par erreur faire partie des 70 juges du tribunal; l'autre dit qu'il était en dehors des 70 juges et siégeait par hasard à côté d'eux lors de l'enseignement inexact. Ce dernier avis, ne supposant pas de nomination incorrecte, s'explique; mais comment justifier l'avis opposé? On suppose le cas d'un fait accompli, car s'il n'est pas des 70 juges, son enseignement est aussi nul que celui d'une pierre.

5. Si le tribunal a pris une décision erronée et d'après elle tout le peuple a accompli la même faute, les juges devront offrir un taureau en expiation ; si les membres de ce tribunal ont professé une transgression sciemment, que d'autres ont suivie par ignorance, ils devront offrir en expiation une brebis et une chèvre. S'ils ont professé une doctrine inexacte par erreur et d'autres l'ont adoptée sciemment, ils sont absous.

Notre Mischnâ n'est-elle pas opposée à l'avis de R. Simon b. Lakisch ? Puisque R. Amé dit au nom de Resch Lakisch [2] que cette Mischnâ, parlant d'un juge qui signale l'erreur à ses collègues, a en vue un homme de grand savoir tel que Simon b. Azaï siégeant parmi eux, ne sont-ils pas comme agissant sciemment ? (Et pourtant leur enseignement a de la valeur et motive l'offre d'un taureau ?) Par contre, on peut objecter à Resch Lakisch la dispense de la Mischnâ si le tribunal a émis sciemment une opinion fausse suivie par d'autres erronément (tandis que Resch Lakisch, en un tel cas, impose

1. V. ci-après, § 8. 2. Ci-dessus, §§ 1 et 2.

au tribunal le sacrifice public du taureau) ? Or, peut-on appeler transgression consciente l'erreur commise par un particulier d'avoir suivi sciemment la règle inexacte énoncée par le tribunal, de sorte qu'ici la Mischnâ dispense le tribunal d'offrir un sacrifice public (à l'opposé de Resch Lakisch)? Il s'agit, répondent les compagnons au nom de Resch Lakisch, du cas où la majeure partie de la communauté n'a pas suivi la règle émise par le tribunal (alors, la minorité, coupable, est soumise à des sacrifices individuels). R. Zeira au nom de Resch Lakisch dit : il s'agit de ceux qui se sont opposés au tribunal (voilà la cause de dispense pour le tribunal). Entre ces deux motifs, il y a une différence pratique au cas où des individus ayant adopté la règle l'ont ensuite rejetée : selon la raison donnée par R. Zeira, l'opposition faite ensuite justifie la dispense du sacrifice public ; selon les compagnons,l'acceptation première suscite l'obligation contractée du sacrifice.

6 (5). Si les membres de ce tribunal ont professé une doctrine, et d'après l'énoncé de cet avis la communauté ou la plupart de ses membres l'ont suivi en fait, les membres dudit tribunal sont tenus d'offrir un taureau ; s'il s'agit d'idolâtrie, ils devront offrir un taureau et un bouc. Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Juda, les 12 tribus d'Israël offriront 12 taureaux, et s'il s'agit d'idolâtrie elles offriront 12 taureaux et 12 boucs. Selon R. Simon, elles offriront 13 taureaux, et s'il s'agit d'idolâtrie, 13 taureaux et 13 boucs, savoir un taureau et un bouc par chaque tribu et autant pour le tribunal — [1].

7. Si à la suite de l'enseignement inexact professé par le tribunal, sept tribus ou la plupart des leurs ont exécuté cette transgression, les membres de ce tribunal devront offrir un taureau, et s'il s'agit d'idolâtrie, ils offriront un taureau et un bouc. Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Juda, si sept tribus ont commis un péché, elles offriront sept taureaux et les autres tribus qui n'ont pas péché offriront pour elles ensemble un taureau, car même ceux qui n'ont pas péché doivent apporter une expiation pour les pécheurs. Selon R. Simon, elles offriront huit taureaux, et s'il s'agit d'idolâtrie huit taureaux et huit boucs, savoir un taureau et un bouc pour chaque tribu qui a péché, et autant pour le tribunal.

8. Si le tribunal d'une tribu a professé un enseignement inexact, que d'après cet avis la dite tribu a suivi, cette tribu seule sera condamnable, non les autres tribus. Tel est l'avis de R. Juda. Les autres docteurs disent : on est seulement coupable pour fait accompli à la suite de l'enseignement doctrinal du tribunal supérieur (de Jérusalem) ; car il est

1. La Guemara sur ce § est traduite au tr. Pesahim, VII, 6 (t. V, p. 102).

dit (Lévitique, IV, 13) : *si toute la communauté d'Israël a péché par inadvertance etc.*, non si l'ensemble d'une seule tribu a péché.

On a enseigné[1] que R. Simon b. Éléazar dit au nom de R. Meir (§ 7) : si six tribus ont péché constituant la majorité des fidèles, ou sept tribus (majorité sur 12), même sans constituer la majorité du nombre général, elles sont soumises à l'obligation du sacrifice. Toutefois, dit R. Éléazar, R. Simon b. Éléazar a seulement prescrit l'obligation de l'offre pour six tribus constituant la majorité du nombre total ; mais si cinq tribus sont fautives, elles sont dispensées du sacrifice, même si elles constituent la majorité. En effet, dit R. Yossé b. R. Aboun, un enseignement s'exprime dans le même sens : il faut la moitié au moins du nombre des tribus, pourvu qu'elles contiennent la majorité du nombre total des Israélites (donc, malgré ce nombre formant la majorité, il faut au moins 6 tribus). De même à l'inverse, il faut au moins la moitié du nombre total des Israélites, s'il est composé de la majorité des tribus. R. Yossé b. R. Aboun observe que, dans le même ordre d'idées on a posé la question au sujet du pontife oint[2], afin de savoir si l'enseignement doit émaner d'un grand tribunal (de 23 membres), ou d'un petit tribunal (3 à 5 membres).

Quant à la divergence des avis de la Mischnâ (§ 7), en voici la raison : selon R. Meir, le devoir de l'offre incombe au tribunal ; selon R. Juda, le devoir incombe à la communauté ; selon R. Simon, ce devoir incombe à l'un et à l'autre. R. Meir fonde son opinion sur ces mots (Lévit., IV, 15) : *s'il échappe un fait « aux yeux » de l'assemblée*, comparés aux termes analogues de ce verset (Nombres, XV, 24) : *si « des yeux » de la communauté, etc.*; comme au premier verset (malgré l'expression *assemblée*) le sacrifice incombe au tribunal, de même le public désigné au second verset vise le tribunal. R. Juda fonde son avis en tirant parti de l'analogie des mots « yeux » dans les mêmes versets, pour conclure à l'inverse, qu'à l'instar de l'obligation (née du crime d'idolâtrie) pour le public d'offrir le sacrifice, c'est aussi le public qui l'offre en d'autres cas de délit public. Enfin R. Simon fonde aussi son avis sur l'analogie des termes dans les mêmes versets, et comme d'une part la déduction tirée de l'analogie aboutit à l'obligation du sacrifice, pour le tribunal, tandis que d'autre part elle aboutit à cette même obligation incombant aux fidèles, il conclut que le tribunal d'un côté, comme les fidèles de leur côté, offriront tous le sacrifice dû. D'après celui qui assigne un tel devoir au tribunal, il va sans dire que les membres se cotiseront pour subvenir aux frais du sacrifice ; mais s'il incombe aux fidèles en général, d'où le tirera-t-on ? C'est un point en litige ; car on a enseigné[3] : Les percepteurs font à cet effet d'avance des collectes auprès des fidèles, selon l'avis de R. Juda ; d'après R. Simon, on tirait ce sacrifice du prélèvement fait à la cellule des offrandes (dont le préposé, représentant le propriétaire, pouvait

1. Cf. B., tr. *Menahoth*, f. 45. 2. Ci-après, II, 4. Le commentaire propose de reculer cette phrase au § suivant. 3. Tossefta au tr. Scheqalim, ch. 2.

exercer l'imposition des mains sur l'animal). En outre, si l'obligation incombe au tribunal, celui-ci pourra par ses membres faire l'imposition des mains sur le sacrifice ; mais si ce dernier doit émaner des fidèles, à qui reviendra la charge d'imposer les mains? Ce sera, comme il a été enseigné, à une délégation de trois hommes par tribu, assistée du chef du tribunal, que reviendra la charge d'imposer la main sur la tête du taureau.

De ce qu'il est dit (Lévit., IV, 15) : *leurs mains*, on déduit que les mains de chacun devront être imposées isolement [1], et de ce qu'il est dit ensuite : *sur la tête du taureau*, on voit là un terme de spécialisation, savoir que l'imposition est exigible sur la tête du taureau, non sur la tête des boucs offerts pour expier l'idolâtrie. Tel est l'avis de R. Juda ; selon R. Simon, pour le taureau, l'imposition est exigible par les vieillards, mais elle ne l'est pas pour les boucs offerts en expiation de l'idolâtrie ; car, dit R. Simon, tout sacrifice public d'expiation dont le sang est offert (aspergé) à l'intérieur du temple, exige l'imposition. Contre R. Juda (qui ne l'exige pas pour les boucs offerts à la suite de l'idolâtrie) on objecta ce verset (II Chron., XXIX, 23) : *Ils firent approcher du roi les boucs d'expiation, ainsi que devant l'assemblée, et ils imposèrent leurs mains.* Or, n'étaient-ce pas les boucs offerts en expiation de l'idolâtrie ? Ce n'est là, répond R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan [2], qu'un enseignement momentané, dans un but de zèle religieux, qui ne fait pas loi pour toujours. — R. Yoḥanan demanda : est-ce que pour l'un des fidèles, mort après le délit accompli, on offrira un sacrifice ? Certes, fut-il répliqué, puisqu'il est écrit (Ezra, VIII, 35) : *Ceux qui parmi les exilés revinrent de la captivité offrirent des holocaustes à l'Éternel Dieu d'Israël..., des sacrifices d'expiation au nombre de douze* (pour expier le crime d'idolâtrie perpétré sous Sédécias, bien qu'un grand nombre des délinquants fussent morts depuis). Pourquoi, à la fin de ce verset, est-il encore question d'holocauste, tandis qu'auparavant on parle de sacrifices expiatoires ? C'est précisément en vue de l'analogie à établir entre eux : comme l'holocauste n'est pas consommé, ces sacrifices spéciaux n'ont pas été non plus mangés (mais brûlés), car, dit R. Juda, ils ont été offerts pour expier l'idolâtrie. Toutefois, disent R. Ḥiskia, R. Jérémie, et R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan : ce n'est là qu'une règle momentanée [3].

Rappelant l'avis préalable que pour le taureau l'imposition est exigible par les vieillards, mais elle ne l'est pas par eux pour les boucs offerts en expiation de l'idolâtrie, R. Jérémie se demande par qui alors se fait l'imposition ? R. Jérémie crut supposer qu'en ce cas R. Simon l'assigne aux descendants d'Aron (aux Cohanim). Non, lui dit R. Yossé, car R. Ḥiya a enseigné : de ce qu'il est dit (Lévit., IV, 15) *ils imposeront la main*, au pluriel, non au singulier, on y voit une extension de ce devoir applicable à l'offre des boucs pour

1. V. Siffra, section *Wayyiqra*, ch. 4 ; Cf. Tossefta au tr. *Menahoth*, ch. 10.
2. Cf. J., tr. *Nidda*, I, 5 (f. 49b fin).
3. En fait, le crime commis avait eu lieu sciemment, et il échappait au devoir du sacrifice.

l'idolâtrie; or, il ne pourrait s'agir d'exclure les vieillards, nommés formellement dans ce texte. Aussi, R. Yossé procède par interprétation à la déduction inverse: de ce qu'il est dit (ibid., XVI, 21) *le vivant*, on conclut que celui-ci devra être imposé par un cohen, non le bouc d'idolâtrie (lequel du moins sera imposé par les vieillards). Quel compte R. Jérémie tient-il de ce verset? Selon lui, ce verset indique que seul le bouc *vivant* (du grand pardon) devra être imposé par Aron, ou le grand-prêtre, mais le bouc d'idolâtrie devra l'être par un simple cohen (non par les vieillards). — R. Zeira dit au nom de R. Hamnona d'adopter l'avis de R. Meir (ou l'opinion anonyme) dans cet enseignement[1]: Si d'après l'enseignement faux du tribunal l'assemblée a mal agi, on aurait pu croire que celle-ci est tenue d'offrir le sacrifice; c'est pourquoi il est dit (ibid., IV, 13)... *la communauté, et ils ont agi;* l'enseignement devra émaner du tribunal, et l'action se fera par la communauté. Pourquoi, s'écria R. Meir, le tribunal ayant agi d'après sa propre inspiration, n'obtiendrait-il pas le pardon par un taureau? Si ce sacrifice sert à expier la faute qu'ils ont suscitée par leur doctrine, à plus forte raison ils devraient aboutir au même point pour d'autres? Ce mode d'expiation suffit pour d'autres, fut-il répondu, parce qu'ils se réfèrent au tribunal qui a suscité le délit, tandis que le tribunal ne peut pas reporter sur autrui la cause de la faute accomplie, que les juges ont enseignée. Si le tribunal sait s'être trompé dans son enseignement, mais il ne sait plus ce qu'il a enseigné, dit R. Zeira au nom de R. Ḥisda, ou si le tribunal doute même s'il s'est trompé, on aurait pu croire qu'il doit un sacrifice; c'est pourquoi il est dit (ibid., 14): *si le péché est notoire;* il faut que la faute soit certaine. Pourquoi ne pas décider qu'en tous cas il y a culpabilité, quelle que soit la faute, qui en tous cas existe? C'est conforme à l'avis de R. Josué qui exige la connaissance du péché pour le sacrifice à offrir; ainsi, le tribunal ne sait plus ce qu'il a enseigné, si c'était un sujet d'idolâtrie, ou d'autre précepte; si c'est de l'idolâtrie, le sacrifice exigible est un taureau; pour d'autres préceptes, c'est un bouc. En présence de ces doutes et du changement de sacrifice qui en résulte, le tribunal est absous.

CHAPITRE II

1. Lorsqu'un pontife oint a professé un enseignement inexact pour soi-même, si c'est par inadvertance et qu'il ait accompli le fait par mégarde, il offrira un taureau en expiation. S'il a pris la décision par mégarde et l'a exécutée volontairement, ou s'il l'a prise sciemment et l'a exécutée par mégarde, il sera absous; car la décision d'un pontife oint à son égard équivaut à l'enseignement professé par le tribunal pour le public.

1. Cf. ci-après, II, 3.

Comme la Bible parle d'abord d'une *personne* quelconque (ibid., 3), puis spécifie le *péché commis par le prêtre oint* (ibid.), il en résulte que ce dernier sera considéré à l'égal d'un particulier, en ce sens que si un homme privé mange de l'interdit en vertu de l'enseignement professé par le tribunal, il est dispensé du sacrifice [1] ; de même le prêtre oint sera absous dans un cas analogue. Mais si ce prêtre est comparé à un homme privé, on devrait dire qu'à l'instar de ce dernier, soumis à l'obligation du sacrifice, s'il a mangé de l'interdit sans l'inspiration du tribunal (de son propre mouvement), le prêtre oint qui a mangé de l'interdit par son propre enseignement erroné devrait être tenu d'offrir le sacrifice expiatoire ? C'est pourquoi il est dit (ibid.) : *selon le péché du peuple*, établissant un parallèle entre sa faute et celle du peuple, et comme ce dernier est seulement passible du sacrifice du taureau, s'il a mal agi d'après l'enseignement erroné du tribunal (avec dispense de ce sacrifice en cas d'action erronée par sa propre cause), de même le prêtre oint sera seulement condamnable si, après avoir mal enseigné par ignorance, il consomme de l'interdit par suite de son erreur professée à tous. Selon un enseignement, le peuple dont il est question ici vise le tribunal, et voici en quoi consiste la comparaison : comme ce dernier, le prêtre oint n'est pas coupable à moins d'avoir professé. Mais (poussant plus loin l'analogie) ne peut-on pas dire : comme après l'enseignement faux du tribunal, si d'autres l'ont suivi, le tribunal est astreint à offrir un taureau ; de même, si le prêtre oint a mal enseigné une règle que d'autres ont adoptée et mise en pratique, le prêtre oint doit-il aussi un sacrifice pour expier le péché dont il est cause ? C'est pourquoi il est dit (ibid., 2) : qu'il a commis, c'est-à-dire il offrira le sacrifice expiatoire pour le péché qu'il a commis lui, non pour le péché des autres. Selon un autre enseignement, le mot *peuple* en question ici vise l'assemblée des fidèles, et par comparaison, à l'instar de celle-ci, le prêtre oint n'est pas astreint au sacrifice à moins d'avoir professé. Mais (par suite de cette analogie) ne peut-on pas raisonner ainsi : comme au cas où l'assemblée induite en erreur par d'autres (par le tribunal) sera soumise au sacrifice en cas de délit, de même le prêtre oint, qui renseigné à faux par autrui commet par erreur le délit, sera passible du sacrifice ? Non, car il est dit : *qu'il a commis*, c'est-à-dire il offrira le sacrifice expiatoire pour le péché qu'il a commis par son propre enseignement, non par la faute d'autrui. Toutefois, dit R. Jacob au nom de R. Éléazar, il faut que ce prêtre oint sache discourir sur les questions de doctrine ; sans quoi, il n'y a pas lieu de supposer qu'un ignorant professe des enseignements légaux. — Si un prêtre oint a mangé de l'interdit en vertu d'un enseignement erroné du tribunal, il est dispensé du sacrifice ; si c'est par suite de l'enseignement d'un autre oint, il est coupable. Au premier cas, il est absous, parce que l'enseignement des autres n'a pas d'effet sur lui ; mais au second cas il est coupable, étant admis qu'il partage l'avis de son collègue.

1. Cf. ci-dessus, I, 1.

2. S'il a pris une décision pour lui seul et l'a seul exécutée, il n'offrira aussi de sacrifice que pour lui seul. S'il a professé un avis pour le public et agi avec les autres, il recevra le pardon en même temps que la communauté (par le sacrifice commun) ; comme le tribunal n'est coupable que s'il enseigne d'annuler une partie de prescription religieuse et de maintenir le reste, il en est de même du pontife oint. Pour l'idolâtrie aussi, il y a seulement culpabilité lorsque l'enseignement dit d'annuler une partie et de conserver le reste.

Si le tribunal a énoncé un enseignement erroné (permettant par exemple une certaine graisse, mais défendant telle autre), et après lui le prêtre oint a professé le même avis d'autorisation partielle et de défense partielle, seulement en intervertissant la partie permise par le tribunal avec celle défendue par lui, prêtre oint, il est évident que cela équivaut (par la permission accordée tour à tour à chaque partie de graisse interdite) à l'abolition de la défense entière de manger la graisse (un tel enseignement est nul). Mais si le prêtre oint a le premier professé une erreur partielle, puis le tribunal a enseigné comme lui une autorisation partielle, sauf qu'il a interverti les parties permises et celles qui sont défendues, dira-t-on aussi qu'il en résulte une abolition complète du principe, ou bien dira-t-on : puisqu'il a le premier professé la règle, que son enseignement a été repoussé par celui du tribunal, le dernier prévaut, et il n'y a pas d'abolition totale ? (Question non résolue). — Au cas où le tribunal a enseigné d'une façon, et le prêtre oint a professé ensuite le même avis, il est certain que pour une transgression, comme par exemple une consommation interdite, accomplie en vertu d'un avis du tribunal, il est absous ; mais pour la même infraction survenue après que le tribunal eût renoncé à son premier avis, est-il passible du sacrifice ? (Le considère-t-on comme ayant pris lui-même une décision qu'il a exécutée avec responsabilité du fait, ou est-il supposé avoir suivi la première autorisation du tribunal ?) Certes, dit R. Yossé, il suffit de se référer à notre Mischnâ, disant : « S'il a pris une décision de lui seul, il n'offrira aussi de sacrifice que par lui seul, parce qu'après s'être décidé seul, il a agi de même ; si donc il y avait eu une décision antérieure du tribunal, celui-ci en serait responsable. Toutefois, on peut conclure à l'inverse par la seconde proposition : « S'il a professé un avis pour le public et agi avec les autres, il sera pardonné avec la communauté (par le sacrifice commun) ; il en est ainsi en raison de la communauté d'action, tandis qu'en cas de renonciation par le tribunal, l'enseignement émanerait du prêtre oint lui-même qui serait soumis de son côté au sacrifice.

3. Comme il y a seulement culpabilité en cas d'ignorance du fait et d'accomplissement par mégarde, il en est de même du pontife oint. Ainsi pour l'idolâtrie.

4. Comme le tribunal n'est coupable que s'il enseigne une règle erronée dont l'exécution volontaire entraîne la peine du retranchement, et l'accomplissement par mégarde sera passible d'un sacrifice d'expiation, il en sera de même du pontife oint. Ainsi pour l'idolâtrie : Il n'y aura culpabilité que si l'enseignement erroné vise un détail dont l'exécution volontaire entraîne la peine du retranchemen., et l'accomplissement par mégarde est passible d'un sacrifice d'expiation [1].

R. Zeira dit au nom de R. Jérémie : est-ce que cette Mischnâ émane de R. Meir [2], ou de l'interlocuteur de R. Meir (de R. Simon), imposant des sacrifices distincts au tribunal et à l'assemblée ? Elle est bien de R. Meir, répond R. Yossé, qui est d'avis que l'obligation incombe au tribunal seul. R. Mena dit aussi que c'est conforme à R. Meir. Or, on a enseigné ailleurs [3]: si d'après l'enseignement erroné du tribunal l'assemblée a agi, puis un membre du tribunal est mort, ses collègues sont dispensés de l'offrande ; si un membre de l'assemblée meurt, l'obligation persiste. Contre R. Simon qui est d'avis dans ce cas d'imposer un sacrifice tant au tribunal qu'à l'assemblée, R. Meir réplique ainsi : si le sacrifice offert par le tribunal a pour but d'expier le délit commis par d'autres (par l'assemblée), il doit à plus forte raison suffire à expier l'erreur commise par le même (par le tribunal). Non, fut-il observé : le sacrifice sert de pardon à d'autres, qui peuvent attribuer leur faute au vrai promoteur (au tribunal fautif), tandis que celui-ci ne peut attribuer à nul autre l'erreur commise (et il doit l'expier par un sacrifice à part). R. Jérémie demanda devant R. Zeira : est-ce que la Mischnâ est de l'avis de Rabbi, qui dit qu'en fait d'idolâtrie l'acte accompli par mégarde par le prêtre oint suffit à entraîner l'obligation du sacrifice ? Car selon les autres docteurs, il faut aussi l'ignorance du fait pour qu'un tel prêtre soit condamnable en fait d'idolâtrie ? Non, répondit R. Houna, c'est d'après l'avis des autres docteurs que s'exprime la Mischnâ : il ne faut pas croire qu'il y a divergence d'avis à l'égard du prêtre oint pour l'idolâtrie, où Rabbi prescrit le sacrifice pour l'acte seul accompli par mégarde, tandis que les autres docteurs exigent aussi pour la culpabilité l'ignorance du fait défendu. A la question faite par R. Jérémie, R. Houna répondit de la même façon interrogative : est-ce parce qu'à la fin le texte mischnique ne répète pas les mots : « ainsi pour le prêtre oint » ? A cette objection on peut répondre que dans la Mischnâ précédente (§ 2), on ne répète pas non plus à la fin «le prêtre oint», et pourtant tous s'accordent à dire que ce dernier est compris dans la règle ; de même ici, sans le répéter en toutes lettres, la Mischnâ le comprend dans l'observation relative à l'idolâtrie [4].

1. La Guemara sur ce § 4 est déjà traduite au tr. Yebamoth, IV, 15 (t. VII, p.74). 2. En ce sens que l'obligation incombe au tribunal, comme il est dit ci-dessus. 3. V. ci-dessus, I, 8, fin. 4. Il faut, selon les autres sages, les 2 états réunis, l'ignorance du fait et l'accomplissement par mégarde.

5. (4) Le dit tribunal n'est pas coupable pour avoir enseigné erronément une inexactitude, soit à l'égard d'un précepte affirmatif, soit à l'égard d'une défense relative au Temple. Il ne sera pas assujetti à l'offre du sacrifice douteux de péché, ni pour un précepte affirmatif, ni pour une défense concernant le Temple; mais il sera coupable si son enseignement inexact concerne un précepte ou une défense au sujet des menstrues, et il est passible d'un sacrifice douteux de péché pour un précepte affirmatif, ou pour une défense à ce sujet. Le précepte affirmatif à ce sujet consiste p. ex. à se tenir éloigné d'une femme menstruée, et comme défense négative il y a p. ex. la loi disant de ne pas s'approcher d'une telle femme.

6. Il n'est pas coupable si son enseignement inexact se réfère à une audition de voix [1], ou à une énonciation de paroles, ou à une impureté concernant le Temple et ses saintetés. Il en est de même du Ṇaci (exilarque) qui aurait commis une erreur analogue. Tel est l'avis de R. Yossé le Galiléen. R. Akiba dit : le Naci est coupable dans tous les cas, sauf s'il s'agit d'une audition, car le roi n'est pas juge [2] et n'est pas jugé ; il ne peut pas être témoin, et nul ne témoignera à son sujet.

— [3]. N'est-on pas coupable pour la transgression de n'importe quel précepte biblique? (d'où vient donc la distinction établie dans la Mischnâ?) Certes, répond R. Mathnia, seulement la Mischnâ ne rapporte que des sujets comparables entre eux. Ainsi, si quelqu'un entre au Temple à l'état impur, il est coupable; s'il entre à l'état pur et devient impur sur place, au cas où il a pris le chemin le plus long, il est coupable; s'il a pris le plus court, il est absous. De même, celui qui a des relations avec une femme impure est coupable; si en ayant des relations sexuelles avec une femme pure, elle lui déclare être tout à coup devenue impure, et qu'il se retire par la voie la plus longue, il est coupable; s'il se retire par la voie la plus courte, il est absous. En quoi consiste à ce moment le moyen le plus bref? A se laisser refroidir (se calmer avant de se retirer). Quelle est la formule de précepte affirmatif au sujet de la loi des menstrues? Elle est exprimée, dit R. Abin, dans ce verset (Lévit., XV, 31) : *Vous détournerez* [4] *les fils d'Israël de leurs impuretés*. R. Jonathan fit demander à R. Simon b. R. Yossé b. Leqonia; d'où sait-on qu'il y a une défense interdisant la relation avec une femme devenue impure? A cette question, l'interpellé voulut lui jeter des pierres, fâché de recevoir une question que presque un enfant suivant les cours à l'école résout chaque jour. Que me demandes-tu là, lorsqu'il est écrit (ibid., XVIII, 19) : *Tu n'approcheras*

1. V. Siffra, section *Wayyiqra*, ch. 1 et 4; Cf. ci-après, III, 3. 2. V. Synhédrin, II, 3. 3. En tête du § 5 est un passage déjà traduit ci dessus, au tr. *Scheboudòth*, II, 4 (5). 4. Littéralement : *Vous les aviserez* (en cas d'impureté imprévue, il ne faut pas se retirer subitement, mais se calmer d'abord).

pas d'une femme à l'état impur de ses menstrues pour découvrir sa nudité? Ce n'est pas, répondit R. Jonathan, ce que je demande, et il va sans dire que celui qui a des relations avec une femme impure est coupable ; mais il s'agit de savoir si, en ayant des relations avec une femme pure, celle-ci déclare être devenue tout à coup impure, et qu'aussitôt l'homme se retire subitement, s'il est coupable de n'avoir pas attendu un état plus calme. Sur ce point, répondit R. Simon, il nous faut sortir toi et moi, afin d'aller apprendre au dehors la solution de ce point [1]. Ils sortirent et entendirent une voix s'exprimer selon l'enseignement énoncé par Ḥiskia, disant : par le verset (ibid., XV, 24) *si un homme cohabite avec elle, etc.*, on sait que celui qui cohabite avec une femme impure est coupable ; mais si en ayant des relations avec une femme pure celle-ci déclare être devenue tout à coup impure, et qu'aussitôt l'homme se retire, est-il coupable de n'avoir pas attendu? Oui, parce qu'il est dit (ibid.): *son impureté se communique à lui*, et malgré la séparation « sur lui sera l'impureté ». Que faire ? R. Oschia ou R. Juda dit au nom de Samuel : se refroidir. Si l'on n'y parvient pas aisément, dit R. Yossé, il faut appliquer la défense « d'approcher » et « de se séparer » (brusquement). C'est ainsi qu'*approcher* et *se retirer* sont parfois synonymes, dit R. Houna au nom de R. Aba, ainsi qu'il est dit (Isaïe, LXV, 5) : *Qui disent : retire-toi, ne m'approche pas, car je suis plus saint que toi.* On s'imaginera, dit R. Zeira, voir un fer s'enfoncer dans la chair, ainsi que dans tout le corps (qui se calmera). Selon R. Tanḥouma au nom de R. Houna, on enfoncera les ongles des doigts dans le mur, pour se calmer par la diversion. Il est dit (Genèse, XLIX, 24) : *Son arc est dans sa force ;* c'est-à-dire, selon R. Samuel b. Naḥman, son arc (membrum ejus) s'est étendu, puis s'est retiré [2]. R. Aboun dit : le bras, comme pour se disséminer, a fait sortir les ongles des doigts, selon ces mots (ibid.) : *Ses bras et ses mains ont été renforcés.* R. Houna dit au nom de R. Mathna : cet ancêtre se proposait un acte de violence ; mais en apercevant l'image (εἰκόνιον) de notre patriarche, il se calma aussitôt, *par la main du puissant de Jacob* (ibid.). Selon R. Abin, il vit aussi l'image de Rachel, à laquelle il est fait allusion ainsi (ibid.) : *qui l'a aussi fait le pasteur et la pierre d'Israël.*

R. Yoḥanan dit quel est le motif de dispense par R. Yossé le Galiléen (§ 6) pour le Naci et le prêtre oint ; c'est le verset (Lévit., XIV, 21) *s'il est pauvre et n'a pas la faculté suffisante, etc.*, il n'offrira qu'une faible offrande à présenter ; or, ceci s'applique au lépreux susceptible de devenir pauvre, non au prêtre oint qui n'est jamais menacé de pauvreté. Resch Lakisch cite ce verset (ibid., V, 5) : *Si par mégarde il commet l'une de ces fautes ;* celui qui est apte à devenir coupable de toutes ces fautes encourt aussi la responsabilité d'une partie, non celui qui ne saurait les encourir toutes (comme le prêtre oint, inapte à être déclaré pauvre). S'il en est ainsi, demanda R.

1. Cf. ci-dessus, tr. Aboda Zara, V, § 15 fin. 2. V. Rabba sur Genèse, ch. 87 et 98.

Isaac, ni le Naci ni le prêtre oint ne devraient jamais pouvoir être déclarés impurs par la plaie, en raison de ce que, par suite de leur rang, il ne leur arrive pas de se contaminer, pas plus que d'être frappés de pauvreté. De même R. Oschia (répliquant à la déduction du préopinant, qu'il faut être apte à être passible pour tous les délits en question, avant d'être condamné pour l'un d'eux) objecta ceci: puisque une femme, non admise à témoigner, n'est pas coupable par l'audition d'une voix, elle ne devrait pas non plus être punissable pour venir au Temple à l'état impur? Or, on trouve que la femme est condamnable de ce fait [1]. — R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan pourquoi R. Akiba absout aussi le prêtre-oint, en vertu du verset (VI, 13); *Voici le sacrifice d'Aron et de ses fils, un dixième d'Epha*, c'est-à-dire il offrira ce dixième seul, non un autre. Mais, demanda R. Zeira devant R. Yassa, ce prêtre ne peut-il jamais donner d'offrande volontaire? Certes, fut-il répondu, c'est ainsi: à titre obligatoire, il ne l'offre pas, mais à titre de don volontaire, c'est possible. Selon le même R. Akiba, il faut admettre que notre Mischnâ dit (pour justifier la dispense relative à l'audition): « le roi n'est pas témoin et n'assigne pas autrui comme tel. »

7. Pour tout précepte religieux dont l'infraction volontaire est passible de la peine du retranchement, la transgression par mégarde est passible d'un sacrifice d'expiation. En ce cas, le particulier devra offrir une brebis ou une chèvre; le Naci coupable offrira un bouc; le pontife oint ou le tribunal, qui s'est trompé, offrira un taureau. En cas d'idolâtrie, le particulier, ou le Naci, ou le pontife oint offrira une chèvre; mais le tribunal coupable de l'enseignement erroné offrira un taureau et un bouc, savoir le taureau en holocauste et le bouc en sacrifice de péché. Lorsque dans les cas de la même catégorie il y a doute, avec sacrifice du même genre, le Naci et le particulier qui se sont trompés sont tenus de l'offrir; mais le pontife oint et le tribunal en sont dispensés. Lorsque dans les mêmes cas il y a lieu d'offrir le sacrifice de péché dû avec certitude, le particulier, le Naci et le pontife oint sont astreints à l'offrir, mais les membres du tribunal en sont dispensés. Pour un enseignement erroné concernant l'audition de la voix, l'énoncé des lèvres, une impureté touchant le Temple et ses saintetés, le tribunal est dispensé, tandis que le particulier, le Naci et le pontife oint sont tenus d'offrir le sacrifice, sauf que le grand prêtre n'y est pas soumis lorsqu'il s'agit d'impureté relative au Temple et à ses saintetés. Tel est l'avis de R. Simon. Quel sera ce dernier sacrifice? Le sacrifice proportionnel aux moyens. Selon R. Éliézer, le Naci est tenu d'offrir un bouc.

1. Voir Lévitique, XII, 4.

« En cas de doute, avec sacrifice du même genre, le Naci est tenu de l'offrir », car il est dit (ibid., IV, 17) : *si une personne pèche par inadvertance;* cette tournure superflue a pour but d'englober le Naci dans l'obligation. Pourquoi ne pas l'étendre aussi au prêtre oint ? C'est que dans ce verset il s'agit d'un « péché par erreur » ; il faut que la culpabilité provienne de l'acte accompli par erreur, tandis que pour le prêtre oint il faut de plus l'ignorance du fait en le professant. D'après Rabbi, qui dit (§ 3) qu'en fait d'idolâtrie le prêtre oint est même coupable pour le seul fait du péché par erreur, on justifie la déduction précitée comme suit : celui à qui le péché par erreur en toutes choses suscite la culpabilité est soumis au sacrifice, à l'exclusion du prêtre oint non sujet à la culpabilité pour tout en cas de péché par erreur. Le même mot *personne*, répété ensuite (ibid., V, 15), implique l'extension du sacrifice d'expiation dû avec certitude, au Naci et au prêtre oint. Pourquoi le premier verse invoqué implique-t-il l'extension du sacrifice au Naci seul, tandis qu'au second verset on voit une extension s'appliquant aussi au prêtre oint ? C'est qu'il est dit (ibid., VI, 10) : *comme le sacrifice expiatoire et comme le sacrifice de délit;* de ces termes comparatifs on déduit qu'il y a analogie entre les cas d'obligation, et comme le premier sacrifice doit pardonner et effacer (annuler) le péché commis, de même le second sacrifice doit produire le même effet en cas de certitude seule ; tandis que le sacrifice dû pour délit douteux suscite bien le pardon, mais n'annule pas la faute, réservée jusqu'après certitude (il en résulte donc une extension moindre, non applicable au prêtre oint).

Quant à la suite, il faut reconstituer le texte de la Mischnâ ainsi : « Ils sont tenus d'offrir le sacrifice, sauf que le grand prêtre n'y est pas soumis s'il s'agit d'impureté relative au Temple et à ses saintetés, selon l'avis de tous; le Naci devient coupable pour enseignement erroné concernant l'audition de la voix, selon l'avis de R. Simon. » R. Yoḥanan justifie l'unanimité des voix à dispenser le grand-prêtre, de ce qu'il est dit (ibid., XXI, 12) : *Il ne devra pas sortir du Temple, ni profaner, etc. ;* si donc il lui est arrivé de sortir, il ne sera pas *profané* de ce que, par erreur, il est rentré au Temple impur. R. Aschian, R. Yona, ou R. Aboun b. Cahana objectent qu'il est dit (ibid., 14) : *une veuve, une femme répudiée ou déshonorée, une courtisane, aucune de celles-ci il n'épousera*, est-ce à dire que si, malgré l'interdit, il épouse l'une d'elles, le prêtre ne se profane pas ? (donc, comment annuler au verset précité l'expression *qu'il ne se profane pas ?* Et alors d'où vient que le grand-prêtre ne soit pas coupable pour impureté relative au Temple ?) C'est, répond Ḥiskia, parce qu'il est dit (Nombres, XIX, 20) : *Cette âme* (personne) *sera retranchée du milieu de l'assemblée ;* ceci s'applique à l'homme dont le sacrifice équivaut à n'importe quel membre de l'assemblée, non au prêtre oint dont le sacrifice diffère, en cas de faute, de celui des autres Israélites. Mais pourquoi ne pas excepter le Naci, dont le sacrifice diffère aussi des particuliers ? C'est vrai, mais du moins le jour de Kippour il se confond avec celui des particuliers, tandis que le prêtre oint a une offrande spéciale en ce jour. Mais ne peut-on objecter que ses frères, les autres

prêtres, diffèrent aussi de l'assemblée par le sacrifice en ce jour? (Et pourtant on ne les exclue pas?) Du moins ils ressemblent à la communauté aux jours ordinaires de l'année. A l'objection précitée, « pourquoi ne pas excepter le Naci », R. Judan b. Schalem répond : le point d'égalité entre le Naci et un simple particulier est que, pour le sacrifice de l'un et pour celui de l'autre, on répand le sang hors de l'enceinte réservée (sur l'autel extérieur). — Selon R. Yoḥanan, R. Éliézer ne contredit le préopinant (disant que « le Naci est tenu d'offrir un bouc ») que pour le délit involontaire d'impureté au Temple, dont l'infraction volontaire comporte le retranchement. S'il en est ainsi, demanda R. Oschia, pourquoi R. Éliézer n'est-il pas aussi d'un avis contraire, pour le cas d'égalité entre le Naci et un particulier tel que le sacrifice expiatoire fixe [1] ? R. Yona répond que, selon l'hypothèse de R. Josué, R. Éliézer ne considère pas le Naci à l'égal d'un simple particulier pour les questions d'impureté, parce que le Naci est en dehors de ces questions, étant tenu par sa situation comme toujours riche sous ce rapport [2]. Puisque l'on raisonne ainsi, dit R. Mena, il devrait aussi y avoir une distinction formulée par R. Éliézer au sujet de l'erreur concernant l'audition de la voix, ou l'énoncé des lèvres ; or, on a enseigné au contraire : R. Éliézer et les autres docteurs s'accordent à dire que, pour l'erreur concernant l'audition de la voix ou l'énoncé des lèvres, le Naci n'offrira pas de bouc, mais une chèvre ; il n'y a de désaccord entre eux qu'au sujet de l'impureté relative au Temple et à ses saintetés ; pour ce dernier point, dit R. Éliézer, comme le délit volontaire serait passible du retranchement, pourquoi le Naci ne devrait-il pas offrir un bouc, au lieu d'une chèvre qui lui est assignée? A quoi il fut répliqué : on pourrait alors demander aussi pourquoi le le prêtre oint qui a commis une erreur d'idolâtrie n'offre pas un bouc au lieu d'une chèvre (c'est que la Loi le fixe ainsi ; il en est de même pour le Naci en fait d'impureté).

CHAPITRE III

1. Si un pontife oint a péché, et avant qu'il ait offert le sacrifice d'expiation il a été remplacé dans sa dignité pontificale, ou de même si un Naci ayant péché est remplacé dans ses fonctions avant l'offre du sacrifice dû, le premier devra offrir un taureau, et le second un bouc. Si un pontife oint qui n'est plus en fonctions, ou un Naci qui a cessé d'être chef a commis un péché, le premier devra offrir en sacrifice un taureau, et le second se réglera comme un simple particulier [3].

1. « Pour l'idolâtrie, dit la Mischnâ, le particulier, le naci, ou le prêtre oint, offre (également) une chèvre » ; et au lieu d'une chèvre, ne devrait-il pas offrir un bouc, d'après son sacrifice en toute autre faute? 2. Aussi, même en ce point, on le traitera comme pour tout péché, et il devra offrir un bouc. 3. La Guemara sur ce § est déjà traduite au tr. *Sanhédrin*, II, 1 (t. X, p. 244).

2. S'ils ont péché avant leur nomination, le sacrifice dû ensuite par eux sera celui d'un simple particulier. Selon R. Simon, s'ils se sont rendu compte du péché commis avant d'être nommés à leurs fonctions, ils sont soumis au devoir du sacrifice ; si c'est après, ils en sont dispensés. Par Naci, on entend le roi, car il est dit (Lévitique, IV, 22) : *s'il accomplit l'un de tous les préceptes de l'Éternel ton Dieu ;* or, le prince seul n'a au-dessus de lui que « l'Éternel son Dieu ». Par pontife oint, on entend le grand-prêtre consacré par l'huile d'onction, et non celui qui se distingue par la supériorité du nombre des vêtements (8 au lieu de 4). Entre le pontife oint et celui qui se distingue par la supériorité des vêtements, il n'y a d'autre différence que le sacrifice d'un taureau pour toute infraction aux préceptes religieux [1] ; entre le pontife en exercice et celui qui est retiré du service, il n'y a de différence que dans le sacrifice du taureau au jour du grand pardon; et dans l'offre du dixième quotidien d'epha (à la charge du premier). L'un et l'autre sont astreints au même service le jour du grand pardon ; ils sont tenus de n'épouser que des vierges, avec défense de s'unir à une veuve ; ils ne doivent pas se rendre impurs pour un de leurs parents morts, ni se découvrir la tête, ni se déchirer les vêtements (en signe de deuil), et au décès de l'un d'eux, l'homicide par mégarde quitte la ville de refuge et rentre chez lui.

Les compagnons disent : R. Simon dispense ceux qui ont connaissance du péché après être nommés, parce que les grandeurs servent à expier les péchés [2]. Selon R. Yossé, le motif est qu'il n'y avait pas égalité entre le péché et sa connaissance dans l'état de l'individu (d'abord simple particulier, puis ayant une situation élevée). Entre ces deux motifs divers, il y a une différence pratique sur le point de savoir si R. Simon conteste aussi le commencement de ce chapitre (§ 1) : « Si un pontife oint a péché, et avant qu'il ait offert le sacrifice d'expiation il a été remplacé dans sa dignité pontificale, ou de même si un Naci ayant péché est remplacé dans ses fonctions avant l'offre du sacrifice dû, le premier devra offrir un taureau, et le second un bouc » (d'après le second motif seul, traitant de l'inégalité d'état du pécheur, R. Simon conteste aussi cette règle). S'ils ont commis un péché douteux (et, après avoir connu ce doute, ils ont été nommés à des situations supérieures, puis ont su avoir péché avec certitude), tous les dispensent, soit d'après celui qui donne pour raison que les grandeurs font expier les péchés, car comme elles provoquent le pardon pour les péchés certains, elles les provoquent aussi pour les cas douteux ; soit d'après celui qui donne pour raison l'inégalité d'état entre l'accomplissement du péché et l'instant où on le connaît (et là aussi l'inégalité est flagrante). De même, il y a une distinction à établir entre les 2

1. V. tr. Meghilla, I, 9 (t. VI, p. 219), 2. V. J., tr. *Biccourim,* III, 3.

motifs en cas de péché avant la nomination, suivi d'un autre péché après la nomination, puis cet individu fautif a été remplacé dans sa dignité (et n'ayant connaissance du péché qu'après ce remplacement) : d'après le premier motif, disant que les grandeurs font expier les péchés, cette sorte d'expiation ne se réfère qu'au premier péché, commis avant la nomination, et pour la suite l'individu sera condamnable ; d'après le second motif, d'inégalité d'état entre le péché et sa connaissance, l'homme fautif est coupable pour le premier péché accompli dans cet état d'égalité, non pour les autres péchés. La même distinction existe en cas de péché concernant l'audition de la voix ou l'émission des lèvres, ou une impureté relative au temple et à ses saintetés : d'après le premier motif, d'expiation par les grandeurs, celles-ci produisent en tous cas leur effet (le second motif, d'inégalité d'état, n'est pas en cause, puisqu'en tous cas pour ces trois fautes le sacrifice d'holocauste proportionnel est dû). R. Mathnia dit : les grandeurs ne font jamais expier le péché qu'après avoir connaissance de cet état de supériorité [1]. Ainsi, lorsque quelqu'un mange de la graisse interdite équivalente à une demi-olive avant d'être promu à une dignité, et une autre quantité d'une demi-olive après être promu à cette dignité, fût-ce dans un même état d'ignorance de l'interdit, on ne joint pas les deux moitiés d'interdit, et l'homme reste dispensé du sacrifice, en raison de l'inégalité des deux situations de l'homme [2]; mais si l'on doute avoir mangé une quantité interdite d'une demi-olive avant la nomination, et autant après la nomination, le délinquant sera passible d'un sacrifice expiatoire du doute (par jonction en ce cas des deux moitiés d'interdit). Se peut-il que pour le principe certain on soit absous [3], et que pour le doute on soit punissable? Certes, cela se trouve que, pour le doute, on soit plus sévère que pour la certitude. Ainsi, quelqu'un mange deux fois la valeur interdite d'une olive dans un même état d'ignorance, puis sait avec certitude avoir péché pour la première quantité, le second péché reste à part à l'état douteux [4]. R. Jacob Drômia (du Midi) demanda alors pourquoi un sacrifice ne suffit pas à expier les deux fautes ? N'est-ce pas un dilemme? Ou la seconde consommation est de la graisse interdite, délit expié par le sacrifice déjà offert en vertu d'un même état d'ignorance, ou elle ne l'est pas ? Voici la raison, répond R. Yossé : dès que pour un péché il y a lieu d'offrir l'expiatoire du doute, ce savoir du doute détermine le sacrifice à offrir spécialement (sans tenir compte de l'état primitif d'ignorance pour le premier péché). Il existe en effet ce fait que pour le principe certain de péché, on est plutôt exempté (par l'offre d'un seul sacrifice), tandis qu'en cas de doute on sera passible d'un second sacrifice; donc ici aussi (au cas précité des deux moitiés d'interdit, mangées avant et après la nomination), la certitude suscite la dispense, mais le doute suscite la culpabi-

1. L'effet est nul en cas de doute si le péché a eu lieu avant la promotion à la dignité, ou après cela. 2. Dans chaque état, cet homme serait soumis à une offre différente. 3. Par disjonction des 2 moitiés. 4. Le sacrifice dû plus tard de ce chef n'est pas expié par le 1[er] sacrifice.

lité. Si quelqu'un a mangé la valeur interdite d'une olive avant d'être promu à une dignité, et autant après, en un même état d'ignorance, il est passible d'une seule offrande. S'il y a doute d'avoir mangé cette quantité avant la nomination et autant après, en un même état d'ignorance, on ne doit qu'un sacrifice ; si c'est en deux états d'ignorance, on doit deux sacrifices. S'il a mangé la quantité de 3 olives, en supposant n'avoir mangé que 2 olives, puis il se souvient d'avoir mangé d'avantage ayant déjà désigné un sacrifice, c'est un point en litige : R. Yoḥanan dit que ce sacrifice expiant la faute partielle sert aussi à expier le tout ; Resch Lakisch n'est pas de cet avis, et exige un sacrifice à part pour le reste — [1].

Tous reconnaissent (R. Yoḥanan et Resch Lakisch) que si le sacrifice désigné pour la première consommation interdite, existe encore au moment où l'on se rappelle les délits suivants d'avoir mangé de l'interdit, il faut repousser cette victime, qui ne suffit plus à expier le tout, et l'on en choisira une autre. Que fera-t-on de la victime repoussée? Elle reste comme suspendue pour l'expiation, dit R. Yossé (lorsque après avoir erré il lui sera venu un défaut, on la vendra pour acheter avec le montant une autre victime à sacrifier). R. Zeira dit au contraire : tout animal qui n'apparaît plus ni en nature, ni en équivalent (ne pouvant pas être égorgé pour être mangé), devra de suite périr. — Si quelqu'un a mangé de l'interdit 5 fois le montant d'une olive, après avoir été promu à une dignité, il a eu des doutes sur ses délits, et il en a acquis la certitude après avoir été remplacé dans cette dignité, selon l'avis de Resch Lakisch, il sera dispensé du sacrifice (en raison de l'inégalité d'état entre le doute et la certitude) ; selon R. Yoḥanan (qui ne tient pas compte de la connaissance douteuse), cet homme est coupable pour la certitude des délits commis. Est-ce bien ainsi que Resch Lakisch, admettant comme vraie la connaissance douteuse, conclut à la dispense au lieu de l'obligation du sacrifice? Il faut donc rectifier ainsi cette règle : Si quelqu'un mange de l'interdit 5 fois le montant d'une olive, après avoir été promu à une dignité, il a eu des doutes sur ses délits, et il en a acquis la certitude après avoir été remplacé dans cette dignité ; selon l'avis de Resch Lakisch, la connaissance du doute est vraie, et elle fixe l'obligation du sacrifice d'expiation [2] ; selon R. Yoḥanan, la connaissance du doute ne compte pas pour la fixation du sacrifice, et le délinquant en est dispensé [3].

Si quelqu'un a mangé de l'interdit la valeur d'une demi-olive avant d'être promu, ou après avoir été promu, enfin une troisième moitié après avoir été de nouveau remplacé, le tout dans un même état d'ignorance, quelle sera la règle ? Suppose-t-on une jonction entre la première et la dernière moitié d'interdit, de façon à justifier l'obligation du sacrifice ou non ? On peut résoudre cette question à l'aide de l'enseignement suivant : Si quelqu'un a devant

1. Suit un passage traduit au tr. Schebouoth, II, 1. 2. Par suite de l'égalité d'état du délinquant entre le moment du délit et celui où l'on en a connaissance, le sacrifice est dû. 3. Suit la répétition de la phrase initiale de cet alinéa.

soit trois morceaux de graisse interdite de la grandeur d'une olive, il mange un premier morceau, ensuite le second en ayant oublié le premier, puis se souvenant du premier mangé, oubliant le second, il mange le troisième morceau, après quoi il a conscience de tous les trois délits ; selon R. Yoḥanan, il faut un sacrifice spécial pour le premier délit (que l'on a connu à part), et un autre pour le second délit (qui englobe le troisième), avec dispense pour le troisième délit (expié avec le second). Selon R. Yossé, le second délit pourra être relégué au gré du délinquant, soit avec le premier, et être expié par le premier sacrifice, soit avec le troisième, en raison de sa connexité d'oubli, soit avec l'un, soit avec l'autre (mais pour le troisième, il faut en tous cas un sacrifice à part, n'ayant rien de commun avec le premier). Les compagnons d'étude comparent cette succession d'oublis au cas de celui qui a mangé tour à tour 4 morceaux interdits de la grandeur d'une demi-olive (il a mangé par exemple la première moitié dans le même état d'oubli que la deuxième moitié, mais il se souvient du premier délit, non du second, puis, dans le même état d'oubli du second, il mange la 3e moitié, enfin au moment de se rappeler le 2e, oubliant le 3e, il mange la 4e moitié ; après quoi, il se souvient de tous les délits) ; si le délinquant est un homme habile, il n'offre qu'un sacrifice; si non, il en offre deux. Voici comment : s'il offre d'abord un sacrifice[1] pour le premier délit dû (ou les première et deuxième moitiés), il offrira un second sacrifice pour les suivants (pour le 3e et 4e) ; s'il est plus habile, il offre un sacrifice pour les délits intermédiaires (2e et 3e, qui survenus dans un seul état d'oubli peuvent être joints pour le sacrifice expiatoire), et il sera dispensé d'offre pour le premier et le quatrième délit (de moitié).

R. Yossé compare cette même succession d'oublis à celui qui a mangé des morceaux interdits équivalents chacun à une olive entière (avec les mêmes intermittences d'oubli et de rappel que plus haut) ; si le délinquant est un homme habile, il n'offre que deux sacrifices; sinon, il en offre trois. Voici comment (à l'inverse de l'exposé précédent) : il offre d'abord le sacrifice pour le 1er et le 2e délit (qui sont connexes par le même oubli), puis un second pour les 3e et 4e délits, conjointement ; mais s'il offre d'abord le sacrifice pour les 2 délits intermédiaires (2e et 3e), il faudra de plus un sacrifice spécial pour le premier délit et un autre pour le 4e (soit en total 3 sacrifices). R. Isaac demanda : puisque dans les intervalles qui séparent ces consommations interdites on adopte pour mesure le temps de manger un demi-pain, admet-on la répétition de cette même mesure comme se confondant en une ? R. Yossé répond : si c'est là tout ce que R. Isaac a demandé, ce n'est pas sérieux ; il n'est pas dit que la jonction dépende du temps de manger plusieurs demi-pains (mais du temps qu'il faut pour un seul). Ainsi, certes, ce n'est rien si quelqu'un mange une quantité interdite de la valeur d'une demi-olive, pendant le temps qu'il faut pour manger un demi-pain, et une même quantité pendant un espace de temps analogue ; de même, si l'on a mangé plusieurs morceaux

1. Il peut disposer à son gré de l'ordre des expiations.

interdits de la grandeur d'une olive entière, chacun pendant l'espace de emps du manger d'un demi-pain, en un même état d'ignorance, le tout n'entraîne qu'une culpabilité. Les rabbins de Césarée disent [1] : au lieu de comparer notre cas à celui de la consommation des graisses interdites, on peut le comparer à l'état des travaux interdits au jour du Sabbat; par exemple si l'on a cousu un fil dans une étoffe et un autre fil dans une autre pièce, il va sans dire que l'on est absous, car chaque travail n'est qu'une moitié d'œuvre; et de même en cousant plusieurs fils dans plusieurs étoffes, en un même état d'ignorance, on n'a commis qu'un péché. Or, (revenant à la question de départ, au sujet de la consommation de 3 moitiés d'interdit), bien qu'entre l'un et l'autre de ces interdits partiels l'obligation d'un nouveau sacrifice soit survenue [2], pourquoi ne pas supposer la jonction entre la première et la dernière moitié, dans le même état du délinquant ? L'analogie n'est pas fondée, répond R. Aboun; pour la question de jonction des interdits partiels, il ne survient au milieu qu'une obligation de sacrifice (sans variation), tandis qu'ici il y a au milieu un changement de sacrifice, par suite de la promotion du délinquant à une dignité.

Si quelqu'un mange de l'interdit de la grandeur d'une olive avant d'être promu à une dignité, autant après la promotion, enfin la même quantité après avoir été remplacé dans cette fonction [3], selon les compagnons d'étude disant que les grandeurs font expier les péchés, la promotion servira à expier le premier délit, mais il faut un sacrifice pour le 2e et 3e délit. D'après R. Yossé au contraire, tenant compte de l'inégalité d'état entre l'accomplissement du péché et sa connaissance, le délinquant est coupable pour les 2 premières fautes (survenues et connues lorsqu'il était promu); mais il est absous pour la 3e, qui a eu lieu lors du changement d'état. S'il a mangé une quantité d'une olive en doutant si c'est avant la promotion ou après, ou bien en doutant si c'est avant d'avoir été converti au judaïsme ou après, ou bien en doutant s'il avait déjà les signes de puberté (duo pilos) ou non, il devra offrir le sacrifice expiatoire pour doute. S'il a mangé une quantité d'une olive déjà sujette au doute (par les raisons susdites), et de plus il ignore si, au moment de la manger [4], la fête du *Kippour* (où tout manger est interdit) était déjà survenue ou non : certes, la solennité du Kippour avec ses sacrifices aura expié ce péché douteux; mais si le manger a eu lieu le soir de ce jour, lorsqu'il y a doute si le jour était déjà écoulé ou non, ce doute sera également expié par la solennité du Kippour, selon les compagnons d'étude. R. Mathnia au contraire dit : en cas de doute, le sacrifice offert à la solennité du Kippour ne fait jamais expier qu'un délit déjà accompli (non celui qui surviendrait à la fin de ce jour). Une Mischnâ [5] confirme l'avis opposé des compagnons, disant que

1. J., tr. Sabbat, I, 1 (t. IV, p. 3). 2. Le 2e délit, accompli après la promotion de l'individu à la dignité, exige un sacrifice différent. 3. Voir au commencement de ce §. 4. La veille au soir du Kippour. 5. Tr. Krithôth, IV, 1 et 2.

le Kippour fait expier chaque doute survenant même en ce jour. « Si l'on doute avoir mangé ou non de la graisse interdite, ou bien l'on ignore si un travail accompli l'a été un jour de semaine ou de Sabbat, on offrira le sacrifice expiatoire pour doute; enfin, lorsqu'on se livre au travail vers l'issue du jour du sabbat, ou du jour du grand pardon, sans que l'on puisse préciser que la nuit soit déjà arrivée, autorisant le travail, R. Éléazar impose l'obligation d'un sacrifice expiatoire; R. Josué en dispense. » Or, ce dernier avis est en tous cas justifié : si lors du délit commis au crépuscule, il faisait encore jour, la solennité du Kippour l'a expié; s'il faisait déjà nuit, il n'y a pas eu délit. Cependant ne reste-t-il pas la question première du doute d'avoir mangé de la graisse interdite ? R. Yossé b. R. Aboun répond qu'il s'agit là d'un manger permis —[1].

Si quelqu'un mange 5 morceaux de la grandeur d'une olive en un même état d'ignorance, et apprenant le premier délit commis, il désigne aussitôt un sacrifice en expiation, puis ayant conscience du second délit il désigne aussi pour l'expier un sacrifice, et de même pour le 3ᵉ, le 4ᵉ et le 5ᵉ délit commis : selon R. Yoḥanan, après avoir eu successivement connaissance de tous les délits, le premier sacrifice seul suffit à les expier tous, et le montant des 4 autres victimes désignées devra être versé au Trésor sacré comme don volontaire. Selon Resch Lakisch, la dernière victime seule, désignée après la connaissance de tous les 5 délits, est la vraie expiation, et les quatre précédentes seront repoussées (ajournées). R. Ḥisda et R. Hamnona sont en désaccord sur le même sujet; R. Ḥisda adopte l'avis de R. Yoḥanan, tandis que R. Hamnona adopte l'avis opposé de Resch Lakisch. Le premier dit au second : Il semble que la Mischnâ précitée confirme son avis et conteste le mien, en disant : « Comme pour le manger réitéré de graisse interdite en un seul état d'ignorance, on n'est qu'une fois passible du sacrifice, de même on ne devra qu'un sacrifice de doute pour leur ignorance répétée; mais si entre ces délits divers on en a eu connaissance, il faut au premier cas un sacrifice expiatoire pour chaque délit, et au second cas un sacrifice de doute pour chaque acte ». Or, il n'y a pas là d'argument en ta faveur, car si l'expression de ce texte, « la connaissance entre les délits », se référait au doute, il serait d'abord question du point principal, ou sacrifice de doute, puis du sacrifice expiatoire dû pour la certitude (et non à l'inverse). Cependant, dit R. Ḥinena, ce texte se réfère à plusieurs cas (soit pour la connaissance certaine, soit pour celle qui est douteuse). Il est dit (Lévit., IV, 22) : S*i le prince pèche* (employant pour אם le mot אשר). R. Yoḥanan b. Zaccaï l'explique ainsi : *Heureux*[2] le temps où le Naci offre le sacrifice expiatoire. Il regrette la faute involontaire, et à plus forte raison le délit volontaire. Si le Naci offre le sacrifice dû, à plus forte raison alors le simple particulier l'offrira. Par le terme *Naci*, on eût pu croire qu'un chef

1. Suit la reproduction de presque une page du texte précédent, p. 270-1 intervertie. 2. Sens habituel du mot en question.

de famille comme Nahschon doit aussi offrir un bouc, le cas échéant; c'est pourquoi il est dit (ibid.) : *s'il accomplit l'un des préceptes de l'Éternel son Dieu*, et ailleurs il est dit (Deutéron., XVIII, 19) : *pour qu'il apprenne à craindre l'Éternel ton Dieu;* de l'analogie de cette dernière expression dans les deux versets, on déduit qu'à l'instar de la suprématie il s'agit ici d'un Naci supérieur (chef de tribu, non chef de famille). Il est dit aussi (Ecclés., VIII, 14) : *Il y a*, אשר, *des justes*, ce qui signifie : *Heureux* les justes qui ont en ce bas-monde le sort des impies ; malheur à ces derniers qui ont ici-bas le sort des justes ! Le roi d'Israël et le roi de Juda sont égaux, sans supériorité de l'un sur l'autre, puisqu'il est dit d'eux (I Rois, XXII, 10) : *Ils étaient... dans une grange*, en signe de simplicité[1]. R. Yossé b. R. Aboun dit : on considère seulement ces rois jusqu'à Jéhu fils de Namschi, selon ces mots (II Rois, X, 30, ou XV, 12) : *Ils se sont assis pour toi, sur le trône d'Israël.* Mais à partir de là, ce sont des brigands ou arbalétriers (*ballista*). R. Houna dit (au sujet de l'huile d'onction) : durant les 6 mois où David fuit devant Absalon, il se conduisit en homme privé — [2].

Il est dit (Lévitique, XXI, 13) : *Et il épousera une femme qui soit vierge ;* donc, *il* (le grand-prêtre) y est tenu, non le roi ; *il*, non un Naci ; mais la conjonction *et* sert à étendre cette obligation au prêtre oint pour la guerre. De l'expression « en sa virginité [3] », on conclut à l'exclusion d'une fille de seconde adolescence, dont les indices de virginité se perdent. Cependant R. Éléazar et R. Simon déclarent que même le mariage d'un grand-prêtre avec une telle personne est valable. — [4].

3. Le grand-prêtre, en cas de décès d'un de ses six parents les plus proches, déchirera ses vêtements d'en bas, à l'inverse d'un simple particulier qui en cas de deuil les déchire par le haut. Le grand-prêtre en état d'*Onan* (jusqu'à l'enterrement d'un de ses proches qui est décédé) offrira les sacrifices qui lui incombent, mais ne devra pas manger de saintetés ; tandis que le simple particulier ne devra en ce cas ni offrir de sacrifices, ni manger de saintetés [5].

4 (7). Tout objet fréquent passe avant celui qui l'est moins [6], comme une sainteté supérieure passe avant l'inférieure. En présence du taureau offert par le pontife oint et de celui qu'offre une communauté fautive, le premier devra être traité avant le second en tous ses détails accessoires.

1. Cf. tr. Sanhédrin, I, 6 ; Tanhouma, section *Ki-Tissa*. 2. Suivent des passages traduits, le 1er tr. Schqalim, VI, 1 (t. V, p. 300), le 2e très long, au tr. Meghilla, I, 10 (t. VI, p. 219-220). 3. Ce terme en hébreu a la forme du pluriel. V. J., tr. *Yebamoth*, VI, 4 ; VIII, 2 ; Siffri, section *Emôr*. 4. Suit un passage traduit au tr. *Troumôth*, VIII, 2 (t. III, p. 87). 5. La Guemara sur ce § est traduite au tr. *Moëd Qaton*, III, 8 (t. VI, p. 344). Cf. tr. *Sanhédrin*, II, 1. 6. Cf. tr. *Scheqalim*, VIII, 6 ; tr. *Soucca*, V, 6 fin ; tr. *Zebahim*, X, 1.

Si un homme et une femme ont tous les deux besoin d'être nourris, l'homme passe avant la femme ; il en est de même si tous les deux ont perdu quelque chose, et qu'il s'agit de savoir s'il faut s'occuper de la chose perdue de l'homme, pour la lui rendre, ou de celle de la femme. Si un homme et une femme ont tous les deux besoin d'être vêtus, ou s'ils sont tous deux prisonniers et qu'il s'agisse de les racheter, la femme passe avant l'homme ; si l'homme et la femme sont tous les deux exposés à être violés par l'ennemi, il faut racheter l'homme[1] avant la femme.

Puisque l'un effectue le pardon[2] et l'autre en bénéficie, il est bon que le premier précède l'autre, comme il est écrit (ibid., XVI, 17) : *Il obtiendra le pardon en sa faveur, pour sa maison et pour toute la communauté d'Israël.* Si le don offert par un prêtre oint et celui du Naci sont en concurrence, le premier passera d'abord ; en présence du don de la communauté et de celui du Naci, celui du Naci aura la prééminence ; mais si en présence du don d'un prêtre oint se trouve celui de la communauté, lequel des deux passera le premier ? On peut savoir la réponse de ce qu'il est dit : si en présence du don d'un prêtre oint se trouvent des boucs offerts en sacrifice d'expiation pour crime involontaire d'idolâtrie, ces derniers passeront d'abord, parce que leur sang est aspergé sur l'autel du sanctuaire d'intérieur. Or, pour cette dernière considération seule, ils ont la prééminence ; cela prouve qu'en cas de concurrence du don d'un prêtre oint et de celui de la communauté, le premier l'emporte.

S'il y a en présence trois victimes, le taureau offert pour expier le crime d'idolâtrie, le bouc qui l'accompagne, et un autre sacrifice expiatoire, quelle victime sera offerte en premier? Il est juste que le taureau précède le bouc (selon l'ordre biblique), et que le bouc précède un autre sacrifice expiatoire (en raison du privilège d'aspersion du sang à l'intérieur) ; d'autre part, tout sacrifice expiatoire doit précéder le taureau offert pour l'idolâtrie (qui est un holocauste, passant après) ; comment donc faire? R. Yossé répond : comme on ne peut pas, faute d'ordre chronologique, offrir le bouc avant le taureau, celui-ci l'évince ; dès lors, il reste en présence le taureau avec l'autre sacrifice expiatoire, lequel précède l'autre. Enfin, le taureau offert pour l'idolâtrie (quoique holocauste) précède le bouc qui doit l'accompagner, selon l'ordre prescrit par la Bible. R. Samuel frère de R. Berakhia demanda : S'il en est ainsi (que l'ordre biblique importe avant tout), les taureaux offerts lors de la néoménie devraient aussi précéder le bouc expiatoire offert en même temps, étant cités les premiers dans le texte, et pourtant le sacrifice expiatoire précède en principe l'holocauste ? Il n'y a rien à déduire de là, répond R. Aba Maré, car le mot *expiation* (usité pour

1. Le crime, dit M. Rabbinowicz, commis sur un homme par la pédérastie, est encore plus horrible que de violer une femme. 2. Le premier taureau, celui du prêtre oint. V. Tossefta à ce traité, ch. 2.

l'idolâtrie) est défectueux de la lettre א, et par suite ce sacrifice n'a pas la priorité sur l'holocauste. Pour la néoménie il est dit (Nombres, XXVIII, 15) : *Un bouc pour sacrifice expiatoire en l'honneur de l'Eternel, à offrir outre l'holocauste perpétuel et sa libation;* ce rapprochement indique que l'expiatoire sera offert après le quotidien, mais avant les taureaux additionnels.

En présence du sacrifice offert par un homme et de celui d'une femme [1], celui de l'homme précède. Toutefois, ce n'est vrai qu'en présence de deux sacrifices égaux; mais si la femme offre un taureau et l'homme un chevreau, celui de la femme passe le premier. Ainsi, dit R. Pinhas au nom de R. Oschia, si l'esclave offre un taureau et le maître un bouc, l'offrande de l'esclave a la priorité. De même, notre Mischnâ dit seulement : « En présence du taureau offert par le pontife oint et de celui qu'offre une communauté fautive, le premier devra être traité avant le second en tous ses détails accessoires. » Il est arrivé que R. Éliézer, R. Josué et R. Akiba se rendirent dans la banlieue d'Antioche au sujet de la collecte des aumônes [2] pour les savants [3]. I y avait là un certain Aba Juda qui faisait largement le bien. Un jour, il perdit de sa fortune, et voyant arriver les rabbins pour la collecte, il se cacha d'eux par honte de ne pouvoir plus donner autant que jadis. Il rentra chez lui, le visage malade. Pourquoi cette mine, lui demanda sa femme? Nos maîtres sont là, dit-il, et je ne sais que faire. Sa femme qui était plus pieuse que lui, dit : il te reste un champ; vends la moitié, et donne le montant aux quêteurs. Il alla, agit ainsi, se rendit vers les rabbins, et leur donna son aumône. Ils prièrent pour lui et dirent : « Aba Juda, puisse la Providence te reconstituer ce qui te manque. » Après leur départ, il alla cultiver son demi-champ qui lui restait. Pendant la culture, sa vache trébucha et se brisa une patte. Aba s'avança alors pour aider la bête à remonter; et Dieu lui ouvrant les yeux, il vit un trésor. Pour mon bien, dit-il, ma vache s'est brisée la patte. A leur retour, les rabbins demandèrent de ses nouvelles. Qui peut voir Aba Juda, fut-il répondu, devenu si riche en bœufs, ânes et chameaux! Il est revenu à son état primitif de fortune. Il se rendit auprès des rabbins et les salua, leur disant : « Votre prière a produit des fruits multiples ». « Bien que d'autres aient donné plus que toi, lui dirent-ils, nous t'avons de suite inscrit en tête du registre (τόμος) des donateurs. » Ils l'engagèrent alors à venir s'asseoir auprès d'eux, et on lui appliqua ce verset (Proverbes, XVIII, 16) : *Le présent d'un homme lui fait faire place et le conduit devant les grands.*

R. Ḥiya b. Aba faisait la quête en vue de fonder la salle d'étude à Tibériade; il y avait là un membre de l'école de Bar-Séléné, qui donna une livre d'or. R. Ḥiya le grand le prit et le plaça près de lui; on lui appliqua alors le

1. Tosseita au tr. Zebahim, ch. 10. 2. Ce mot (quoi qu'en dise M. Neubauer, dans sa *Géographie*, p. 312) n'est pas douteux. 3. Cf. Rabba sur Lévitique, ch. V; sur Deutéronome, ch. IV.

verset précité : « le don d'un homme lui élargit la place, etc. » : R. Simon b. Lakisch monta à Boçra, où se trouvait parmi les principaux un homme rusé ; cet homme n'était pas trompeur, loin de là. Mais il avait des raffinements dans l'accomplissement des bienfaits religieux, et après avoir observé combien la communauté avait donné en total, il versait une somme égale comme don. Resch Lakisch le fit asseoir auprès de lui, et on lui appliqua le même verset précité.

« L'homme passe avant la femme, etc. » C'est vrai lorsqu'il s'agit pour l'un et l'autre, ou de nourriture, ou de vêtements ; mais s'il s'agit de donner à manger à l'homme et de vêtir la femme, lequel des deux passera le premier ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit : Selon R. Josué b. Lévi au nom de R. Antigonos, s'il faut d'une part donner des vêtements à la femme d'un compagnon d'études, et d'autre part de la nourriture à un homme du vulgaire, le vêtement de la dite femme devra précéder la nourriture à donner à l'homme du vulgaire. Or, on a fait valoir la supériorité du devoir d'habiller la femme, en supposant que le compagnon ait de quoi se nourrir ; mais s'il s'agissait de faire vivre l'un et vêtir l'autre, le devoir de nourrir précèderait l'autre.

Si un individu a perdu un objet et que son père en ait perdu un aussi, ne pouvant pas s'occuper des deux objets à la fois, il peut s'occuper d'abord du sien. Si un disciple a perdu un objet et que son maître aussi en ait perdu un, le disciple peut s'occuper d'abord du sien. Si son père a perdu un objet et son maître aussi, ne pouvant pas s'occuper des deux à la fois, il doit s'occuper d'abord de celui de son maître : car son père lui a donné des biens terrestres, mais son maître l'a rendu digne du monde futur. Enfin si son père est un homme instruit, il doit s'occuper d'abord de la perte de son père — [1]. Qu'importe que le père ait une égale valeur, car le maître a toujours la supériorité d'avoir rendu le fils digne du monde futur ? Il s'agit du cas, répond R. Yossé b. R. Aboun, où le fils a puisé la moitié de son savoir chez le maître et l'autre moitié chez son père, qui possède alors la supériorité d'avoir donné le jour à son fils. Si le père qui n'a donné que la moitié de l'instruction à son fils a perdu un objet, et la mère répudiée par le père (n'étant plus soumise à ce dernier) a aussi perdu un objet, duquel le fils devra-t-il s'occuper ? D'abord du père ; ou est-ce seulement dû lorsque le père lui a donné toute l'éducation ? De même, si le maître qui l'a instruit à moitié a perdu un objet, et la mère répudiée a aussi perdu un objet, duquel le fils devra-t-il s'occuper d'abord ? Est-ce du maître, ou faut-il pour cette prééminence que le maître ait fait son éducation complète ? (questions non résolues). Lorsqu'un fils se trouve en présence de la perte d'un objet à lui, de celle de sa mère, de celle de son père, enfin de celle de son maître, voici quel sera l'ordre des priorités : D'abord son bien, puis celui de son père, puis celui de la mère, puis celui du maître. Mais la Mischnâ ne dit-elle pas formellement : « L'homme passe avant la femme

1. Mischnâ, tr. *Baba Mecia'*, II, 11 (t. X, p. 99).

s'ils ont besoin tous deux d'être nourris, ou qu'on leur restitue leur perte » ? Ne va-t-il pas sans dire qu'il faut rendre le bien du père, avant celui de la mère ? En effet, cela ne ferait pas doute s'il n'était pas question du maître ; on vient donc dire que, même en présence du maître, la mère passe d'abord. Si tous quatre, le fils, le père, la mère, et le maître sont captifs, l'ordre de délivrance sera le suivant : lui, la mère, le maître (qui a tout enseigné), le père. Bien qu'aux termes de la Mischnâ on sache qu'en fait de captivité la femme passe avant l'homme, il a fallu en parler ici à cause de la présence du maître, pour lui assigner son rang en ce cas — [1].

« Si tous deux sont exposés aux violences, il faut racheter l'homme avant la femme » ; car pour la femme c'est un fait naturel, mais pour l'homme c'est contre nature. Il est arrivé que lorsque R. Josué alla à Rome [2], on lui dit qu'un enfant de Jérusalem, au teint rosé, aux beaux yeux, de jolie mine, ayant des cheveux bouclés, était exposé à subir un viol contre nature. R. Josué alla pour s'en rendre compte, et à peine arrivé à la porte où habitait l'enfant il s'écria (Isaïe, XLII, 24) : *qui a livré Jacob en proie, et Isarël à ceux qui le souillent ? N'est-ce pas l'Éternel !* Aussitôt l'enfant répondit en continuant (ibid.) : *C'est envers lui que nous avons péché, en refusant de marcher dans ses voies et d'obéir à sa loi.* R. Josué fondit alors en larmes et jura, en attestant le ciel et la terre, qu'il ne quittera pas la localité avant d'avoir racheté cet enfant ; ce qu'il fit au prix d'une grande somme, et il renvoya l'enfant en Palestine. A lui s'applique ce verset (Lamentations, IV, 2) : *Les chers enfants de Sion, qui étaient estimés comme le meilleur or, etc.*

8. Un cohen passe avant le lévite [3], celui-ci passe avant d'autres Israélites ; ceux-ci passent avant un bâtard. Le bâtard passe avant le *nathin* [4], celui-ci passe avant l'étranger prosélyte, lequel passe avant l'esclave affranchi. Toutes ces préférences se rapportent aux hommes qui ne se distinguent entre eux par aucune autre chose. Mais si le bâtard est un savant, et si le grand prêtre est un ignorant, le savant bâtard passe avant le grand prêtre ignorant.

Le savant passe avant le roi [5], celui-ci avant le grand prêtre, celui-ci avant le prophète, celui-ci avant le prêtre oint pour la guerre, celui-ci avant le chef de la section de service, celui-ci avant le chef de famille [6], celui-ci avant le gouverneur du Temple, celui-ci avant le trésorier, celui-ci avant le simple prêtre, celui-ci avant le lévite, celui-ci avant le simple israélite, celui-ci avant le bâtard, celui-ci avant le *nathin* (descendant des tribus vouées au culte sous Josué), celui-ci avant le prosélyte, celui-ci avant l'esclave affranchi. Cet ordre de priorité est vrai entre gens égaux de valeur, mais si le bâtard est

1. Suit un passage traduit tr. *Moëd Qaton*, III, 7 (t. VI, p. 340) ; Cf. tr. *Baba Mecia'*, II, 13. 2. Cf. B., tr. *Guittin*, f. 58. 3. Cf. tr. *Guittin*, V, 9. 4. Descendant des tribus soumises sous Josué au service du culte. V. Jos. Jacobs, *Babylonian and oriental Record*, t. II, p. 256. 5. Tosseſta à ce tr., ch. 2. 6. Préposé au service du jour.

instruit et le grand prêtre ignorant, le premier aura le pas sur l'autre. Le savant passe avant le roi, est-il dit; car un savant mort n'a plus son équivalent, tandis que pour un roi décédé on peut choisir un israélite quelconque apte à régner. R. Yohanan dit : pendant toute la durée des quarante jours que Moïse passa au mont Sinaï, il apprenait la Loi, puis l'oubliait, et à la fin elle lui fut concédée en don. Pourquoi tout ce procédé, et ne la reçut-il pas de suite ? Afin d'encourager les faibles d'esprit, qui s'imagineraient devoir renoncer à une étude trop pénible pour savoir se l'approprier de suite — [1].

« Le roi passe avant le grand-prêtre,» car il est dit (I Rois, I, 33): *Vous ferez monter à cheval mon fils Salomon*, (puis) *le grand prêtre Sadok, etc.* Le grand prêtre passe avant le prophète, car il est dit (ibid., 34): *Là le prêtre Sadok l'oindra*, (ensuite) *le prophète donnera au roi, etc.;* ainsi le nom de Sadok se trouve précéder celui de Nathan. R. Yona dit au nom de R. Hama b. Hanina[2]: le prophète recourbe les mains et les pieds pour être assis humblement devant le grand-prêtre, comme il est dit (Zakharie, III, 8): *Écoute donc ô Josué grand-prêtre, toi et tes compagnons assis devant toi;* et ce n'est pas à dire que ces « compagnons étaient de simples particuliers, puisqu'il est dit ensuite: *ce sont des gens de miracle;* cette expression n'est applicable qu'à un prophète, dont il est dit (Deutéron., XIII, 2) : *S'il te donne un signe, ou un miracle.* — Le prophète précède le prêtre oint pour la guerre; celui-ci passe avant le chef de section, celui-ci avant le chef de famille, celui-ci avant le gouverneur du Temple, celui-ci avant le trésorier, celui-ci avant le simple prêtre, celui-ci avant le lévite, celui-ci avant le simple israélite. Pourquoi une distinction entre le lévite [3] et le simple israélite? (Ne sont-ils pas au même rang pour le degré de pureté?) Il y a une distinction, répond R. Aboun, au moment où les prêtres se rendent à l'estrade (alors, les lévites les desservent et sont tenus à une grande pureté). R. Aboun dit: en présence d'un prosélyte et d'un renégat qui veut redevenir juif, ce dernier aura la priorité, à cause du fait survenu [4]. On se hâtera de chercher à épouser une prosélyte, et il n'est pas nécessaire de déployer autant de hâte à épouser une esclave affranchie; car il y a présomption que la prosélyte s'est abstenue de la prostitution, tandis que pour l'esclave il y a présomption d'abandon. Pourquoi chacun s'empresse-t-il de courir après une souris [5], en vue de la tuer? C'est qu'elle a pour but unique de faire du mal au monde (même sans profit pour elle).

R. Yohanan dit: on ne peut ajouter foi à la croyance religieuse d'un esclave qu'à partir de la seizième génération de sa conversion [6]. Ainsi (II Rois, XXV, 25) : *Ismaël* [7] *fils de Mathania, fils d'Elischamah, de la race royale,*

1. Suit un passage traduit tr. *Berakhôth*, II, 8 (t. I, p. 49). 2. Voir Rabba sur Nombres, ch. VI. 3. V. J., tr. *Nazir*, VII, 1 fin. 4. Selon le commentaire *Pné-Mosché*, voici quel « fait survenu » est visé ici : devant R. Josué b. Perahia, Jésus aurait offert de rétracter ses doctrines hérétiques, si ce rabbin ne l'avait pas repoussé; ce refus, grave par ses conséquences, a été regretté. 5. V. tr Baba Mecia', III, 8. 6. Voir Raschi sur I Chroniques, II, 35, et supplément au *Maguid*, an VII, f. 20. 7. Ayant pour souche une esclave affranchie.

vint et frappa Gedalia à Miçpa. R. Josué b. Lévi dit : si un chef (ignorant) et un vieillard instruit sont en présence, ce dernier aura la priorité, car déjà les chefs sont des vieillards, comme il est dit (Deutéron., XXIX, 9) : *Vous êtes tous placés aujourd'hui devant l'Éternel, vos chefs de tribus, vos anciens;* et il est écrit (Josué, XXIV, 1) : *Josué assembla tous les vieillards d'Israël à Sichem, et il appela les anciens d'Israël, ses chefs, etc.* Ainsi, Moïse a fait passer les chefs avant les anciens, et Josué a fait passer les anciens avant les chefs ; c'est que sous Moïse, tous étant ses disciples, le législateur a pu placer les chefs avant les anciens, mais sous Josué, tous les magistrats n'étaient pas ses disciples, et il a dû placer les anciens avant les chefs. D'autre part comme Moïse n'avait pas besoin d'eux pour la conquête de la Palestine, il plaça les chefs avant les anciens ; mais Josué ayant besoin d'eux pour l'aider à conquérir la Palestine, plaça les anciens avant les chefs ; ou encore, comme Moïse n'avait pas à se fatiguer pour l'étude de la loi, il plaça les chefs avant les anciens, mais Josué devant se donner de la peine pour cette étude plaça les anciens avant les chefs.

R. Josué de Sikhnin dit au nom de R. Lévi: Moïse, prévoyant par l'effet de l'esprit saint qu'Israël aura la primauté dans le gouvernement ayant ses chefs à la tête des services mit les chefs avant les anciens. — On a enseigné : celui qui sait exposer régulièrement la Mischnâ passe avant celui qui l'approfondit, sans ordre. R. Samuel, frère de R. Berakhia demanda : suffit-il de savoir réciter la Mischnâ comme R. Amé, ou aussi bien que d'autres de ses contemporains? Que demandes-tu-là de R. Amé, lui fut-il répliqué : c'est précisément l'homme qui réunit tous les avantages de savoir par cœur et savoir approfondir. Ceci prouve que la connaissance de la Mischnâ passe avant celle de la Bible, et cet avis sert à confirmer ce qu'a dit R. Simon b. Yoḥaï[1] : l'occupation qui consiste à étudier le texte biblique est un mérite, sans être capital. Les autres docteurs considèrent l'étude de la Bible à l'égal de celle de la Mischnâ. R. Samuel b. Naḥman dit : l'étude de la Mischnâ passe avant celle du Talmud, comme il est dit (Proverbes, XIV, 7) : *acquiers la sagesse, acquiers l'intelligence ;* la première expression se réfère à la Mischnâ, et la seconde au Talmud (ce qui indique l'ordre de priorité). Selon R. Yoḥanan, le Talmud est supérieur à la Mischnâ, selon ces mots (ibid., XVI, 16) : *l'acquisition de la sagesse est meilleure que l'or, et celle de l'intelligence vaut mieux que l'argent ;* c'est-à-dire en arrivant au second savoir (au Talmud), le précédent perd sa valeur. Comment R. Yoḥanan, qui explique ainsi ce dernier verset, peut-il justifier le premier verset invoqué par R. Samuel b. Naḥman, à l'appui de son opinion? Il compare les dites gradations à l'eau, qui ne coûte pas cher, et au vin qui coûte plus ; mais comme il est impossible d'exister sans eau, on en parle avant le vin. Comment R. Samuel b. Naḥman justifie-t-il, selon son avis, l'explication de R. Yoḥanan? Selon lui, le verset en question peut donner une idée de la proportion du sel et du poivre : le premier qui est

1. V. J., tr. *Berakhôth*, I, 5 fin (t. I, p. 16) ; tr. *Sabbat*, XVI, 1 (t. IV, p. 161).

indispensable est pourtant meilleur marché que le second ; voilà le motif de l'ordre de priorité.

Il faut toujours s'efforcer davantage de se livrer à l'étude de la Mischnâ qu'à celle du Talmud. Toutefois, c'est seulement vrai aussi longtemps que le maître n'a pas fait pénétrer dans la mémoire les textes mischniques[1] ; mais à partir du moment où ce résultat est obtenu, il faut de préférence porter ses investigations sur le Talmud. R. Samuel fils de R. Yossé b. R. Aboun interprète ce texte (ibid., XXVIII, 11) : *L'homme riche peut être sage, mais le pauvre qui est intelligent le sondera ;* « l'homme riche » est le talmudiste, et « le pauvre intelligent » est le maître en Aggada (légendes). Or, ceci ressemble à deux individus qui entrent en ville, l'un muni de pièces d'or, l'autre de menue monnaie ; le dernier trouve plus vite à acheter des aliments pour son entretien que le premier (et l'allégoriste par l'intérêt qu'il suscite attire l'attention). De même, R. Aḥa interprète ce verset (ibid., XVI, 11) : *la balance et le trébuchet justes sont de l'Éternel, et tous les poids du sachet sont son œuvre;* la « balance », c'est la Bible ; « le trébuchet » correspond à la Mischnâ ; « juste » est le Talmud ; « de l'Éternel » sont les passages additionnels[2]; « tous les poids du cachet sont son œuvre », car tous tirent leur récompense d'un même sac. R. Aba b. Cahana s'étant rendu dans une localité, trouva R. Lévi occupé à expliquer ces mots (Ecclésiaste, VI, 2) : *tel est l'homme auquel Dieu donne la richesse, des biens, des honneurs, qui ne manque rien de ce que son âme désire ; mais Dieu ne le fait pas maître d'en manger, car un étranger le mangera.* Par la « richesse » on entend la Bible (la source de toute étude) ; les « biens » sont les règles doctrinales ; les « honneurs » sont les passages additionnels ; « il ne manque rien à son âme de ce qu'il peut désirer », savoir les grands textes de la Mischnâ, tels que ceux de R. Houna, ou de R. Oschia, ou de Bar Qappara ; « mais Dieu ne le fait pas maître d'en manger », ceci s'applique à l'allégoriste, qui ne prend sur lui ni de défendre, ni de permettre un point douteux, ni de déclarer impur, ni de déclarer pur; « car un étranger le mangera », c'est le Talmudiste (qui par son savoir approfondi arrive à fixer les règles pratiques). R. Aba b. Cahana se leva, embrassa R. Lévi sur le front, et lui dit : Comme tu as eu le bonheur d'exposer la loi étant debout (jeune), de même tu auras le bonheur de l'expliquer étant assis (dans ta vieillesse). Si l'on veut nommer des anciens, par qui commence-t-on les nominations? Par le pays de Tibériade (le Nord) ou par le Sud (la Pérée)? R. Simon répond par ces mots (Juges, I, 2) : *Juda montera d'abord* (on commencera par la Judée[3], au Sud). Non, dit R. Mena, le verset précité n'indique la priorité que pour partir en guerre ; mais en fait de nomination des anciens, on commence par ceux *qui voient le visage du roi* (Esther, I, 14), qui sont assis au premier rang dans le gouvernement — [4].

1. V. Rabba sur Lévitique, ch. XXI. 2. Premier emploi de l'expression *Tossafoth*. 3. Voir aussi le supplément au *Maguid*, an IX, f. 24. 4. Suivent 2 passages déjà traduits, le 1er tr. *Sôta*, IX, 16 fin (t. VII, p. 344), le 2e au tr. *Sabbat*, XII, 3 (t. IV, pp. 140-1).

TRAITÉ NIDDAH

CHAPITRE I

1. Schammaï dit[1] : il suffit à toutes les femmes de se prémunir (au point de vue de l'impureté) depuis l'instant où elles constatent l'arrivée des menstrues. Hillel dit : on compte depuis le dernier examen jusqu'à l'avant-dernier (où la femme était encore pure), y eût-il même plusieurs jours d'intervalle[2]. Les autres docteurs n'admettent ni la première opinion ni la seconde ; mais ils sont d'avis de réduire à un jour l'intervalle de temps entre un examen et l'autre ; de même la journée, si les examens sont encore plus rapprochés, sera réduite de sorte que l'on comptera seulement du dernier examen[3], et non toute la durée de la journée (de 24 heures). Pour toute femme qui constate sa période régulière, il suffit de se prémunir depuis cette constatation. Si quæ coitum passa sit per testes[4], cela équivaut à un examen formel, et entraîne la diminution de la durée d'un jour complet[5], ou bien celle-ci réduit l'intervalle qui s'est écoulé entre un examen et l'autre.

Qu'entend-on par les mots « il leur suffit de se prémunir depuis l'instant où elles constatent l'arrivée des menstrues » ? C'est qu'elles ne contaminent pas rétroactivement (avant cette constatation) les objets purs. « Les autres docteurs n'admettent ni la première opinion ni la seconde », ni celle de Schammaï, parce qu'il ne met pas de limite à son avis, ni celle de Hillel, parce qu'il dépasse toute limite probable (sans mesure). « Ils sont d'avis que l'intervalle d'un jour sera réduit par l'intervalle d'un examen à l'autre (si cet intervalle de temps est moindre), et l'intervalle de temps entre un examen et l'autre sera réduit au minimum d'un jour ». Voici comment on entend la première de ces réductions de temps : Si la femme s'est examinée le 2e jour de la semaine, le lundi, puis elle voit arriver sa période le 5e jour, jeudi, on ne considérera comme contaminé par son contact que ce qu'elle aura touché depuis un jour, ou depuis le mercredi. Voici comment on entend la seconde réduction : Si la femme s'est examinée le matin, et vers le soir elle s'aperçoit être

1. Cf. tr. *Edouyoth*, I, 1. 2. Ce qu'elle a touché dans cet intervalle de temps devient impur par doute. 3 Soit par demi-journée si l'examen a lieu soir et matin. 4. C.-à-d. les draps, quibus mulier se abstergit : 1° ante congressum cum marito, 2° postea. 5. Voir ci-après, II, 2.

menstruée, la contamination rétroactive ne remonte qu'au matin du même jour. On a enseigné ailleurs [1] : « Si l'on trouve un reptile crevé dans une impasse, tous les objets purs sont déclarés impurs, en remontant jusqu'à l'instant où quelqu'un a déclaré avoir examiné l'impasse alors qu'il n'y avait pas de reptile ». Or objecta R. Amé, cette Mischnâ est-elle opposée à Schammaï, qui n'admet pas ici d'effet retroactif d'impureté? R. Yossé répond : si en établissant un parallèle entre la femme et l'impasse on déclare la Mischnâ précitée opposée à Schammaï, elle l'est aussi à Hillel, qui reconnaît que l'impasse, balayée chaque jour, ou lavée par un cours d'eau passager, sera pure jusqu'à ce moment. Au contraire, selon l'avis de Schammaï, comme la femme est d'ordinaire soumise au lavage de ses organes par la miction, elle est dans le même cas que l'impasse balayée chaque jour ou lavée par un cours d'eau passager.

On conçoit la présomption de pureté lorsque après un examen la femme se trouve complètement sèche ; mais s'il résulte de l'examen qu'elle a du sang de couleur pure, elle sera interdite à son mari, dit R. Amé au nom de Rab, ou R. Aba au nom de R. Juda, jusqu'à ce que la source (organum) soit complètement sèche (de crainte de confusion ultérieure). Un docteur, nommé R. Toubi, dit au nom de R. Abahou : en un tel cas, la femme doit rester séparée de son mari au moins la durée d'un jour (par précaution). R. Jacob b. Aha dit : lorsque je suis descendu là-bas (à Babylone), j'ai entendu au contraire dire par tous les rabbins qu'en ce cas la femme reste permise à son mari de suite. Les disciples avaient supposé, qu'à l'instar de l'avis du dernier interlocuteur, autorisant la femme en ce cas de s'unir au mari, l'intervalle de temps entre un examen et l'autre sera réduit à un jour, et de même celui qui est d'avis qu'au dit cas la femme soit interdite à son mari, on ne suppose pas le même intervalle de temps réduit à un jour. En réalité, il n'en est pas ainsi, et même d'après celui qui déclare alors la femme interdite, l'intervalle de temps est réduit à un jour ; seulement, la relation de la femme avec le mari est interdite, par précaution, de crainte que la femme voyant du sang de couleur pure le confonde plus tard avec du sang défendu. S'il résulte de l'examen qu'il y a doute, il est évident qu'on ne comptera pas ce moment d'examen comme période réductible à une journée [2]. Mais à cette vue même de sang douteux, suppose-t-on un effet contaminant pour la journée qui précède? On peut le savoir de ce qu'il est dit [3]: Pour la vue du sang émanant d'un individu aux organes bouchés, ou d'un androgyne, il suffit de se prémunir depuis l'instant de cette constatation de sang (sans rétroactivité). Que faut-il conclure de là? C'est que, dit R. Yossé, comme l'individu aux organes bouchés et l'androgyne sont des cas douteux pour le sexe, ainsi que la journée précédant la constatation du sang est interdite par simple doute, les sages ne

1. Même traité, VII, 2. 2. En raison du doute, dans l'intervalle de temps entre cet examen et un examen ultérieur prouvant l'impureté, tout contact sera impur. 3. Tossefta à ce tr., ch. 1.

tiennent pas compte d'un doute fondé sur un autre doute ; de même, si la constatation se réfère à un sang douteux, comme la journée précédant cette constatation n'est interdite qu'à titre douteux, les sages ne tiennent pas compte d'un doute fondé sur un autre doute. Houna b. Ḥiya dit : l'extension d'interdit à la journée qui précède la constatation du sang de menstrues ne se réfère qu'aux comestibles de saintetés, non aux autres objets de stricte pureté (p. ex. l'oblation). Mais, objecta R. Hisda, n'a-t-on pas enseigné [1] qu'un jour on donna à une jeune fille dans Iytelô l'ordre de s'examiner à 3 périodes successives, pendant lesquelles elle ne constata rien ; après quoi, elle constata la vue du sang. Sur ce, on consulta les sages pour savoir s'il faut compter une période rétroactive d'impureté, et ils répondirent : il suffit à cette jeune fille de se prémunir depuis l'instant de la constatation (non auparavant). Or y a-t-il des saintetés à Iytelô ? Donc, l'avis précité de Houna se réfère à des mets profanes traités sur le pied de pureté des saintetés (non comme la pureté moindre de l'oblation).

N'a-t-on pas enseigné [2] que des aliments profanes, quoique traités sur le pied de sainteté, restent profanes ? En effet, l'avis précité de Houna doit se référer à des objets servant à se purifier des eaux de lustration, dont le degré de pureté est plus grave que celui des saintetés [3]. On a enseigné : les objets touchés par la femme dans la journée qui a précédé la constatation seront mis de côté, non brûlés. R. Zeira se réjouit de cette tradition, car on trouve un énoncé analogue, disant [4] : la vue d'une tache [5] de sang motive l'impureté rétroactivement, impureté qui frappe les aliments, les liquides, les couches, les sièges ; la femme est troublée dans son compte des périodes (ignorant quel est le point de départ), et elle rend impur rétroactivement celui qui a cohabité avec elle. Celle qui constate l'apparition du sang de menstrues aura rendu impur ce qu'elle a touché depuis un jour ; elle rend impurs les aliments, les liquides, les couches, les sièges ; elle n'est pas troublée dans son compte, et elle ne rend pas impur le mari qui cohabite avec elle ; selon R. Akiba, elle rend rétroactivement impur son mari. Dans l'un et l'autre cas (pour l'impureté rétroactive à la vue d'une tache, ou pour celle de la journée précédant la constatation), les objets contaminés seront mis de côté, non brûlés [6]. On a enseigné ailleurs (à Babylone) : dans la journée antérieure à la constatation, la femme contamine aussi bien un objet en se couchant dessus qu'en le touchant. L'homme qui a eu des relations avec une telle femme, est-il considéré comme ayant cohabité avec une femme menstruée, ne rendant pas impur l'objet qu'il remue, ni les vases d'argile? Non, on trouve enseigné qu'un tel homme rend le vase d'argile impur, en le remuant.

Puisque par doute les objets touchés par la femme depuis la veille de sa constatation sont déclarés contaminés, quelle est la règle pour le contact des

1. Ibid. ; Cf. ci-après, § 5. 2. Tr. *Toharoth*, II, 8. 3. Voir tr. Haghiga, II fin. 4. Tossefta, ch. 9. 5. Plus grave que le sang même. 6. Conclusion analogue à celle de l'enseignement précité.

objets sur la voie publique? On le sait de ce qu'il est dit [1] : la femme enceinte et celle qui nourrit un enfant sont toujours permises à leur mari respectif; de même une femme qui à périodes fixes a ses règles, ἔθος, peut, hors de là, se livrer à son mari; les autres femmes non réglées restent aptes à la cohabitation de leur mari, et par leur contact elles auront rendu impurs les objets touchés la veille de la vue du sang. Donc, en cas de contact certain dans la rue, l'impureté est contagieuse. R. Judan demanda : si une femme a examiné sa chemise le matin, qu'elle trouve pure, et vers le soir elle la revoit et y trouve une tache de sang, il est évident que la chemise devient seulement impure à partir du moment de la constatation; mais est-ce que la femme même (qui n'a pas examiné le corps) devra faire remonter son impureté à la journée précédente? Quoi! (quelle question?), puisque la femme même ne recommence à être impure qu'en raison de la constatation faite sur la chemise, laquelle est seulement déclarée impure à ce dernier moment, en remontant jusqu'à l'examen précédent, la femme aussi ne sera impure qu'à ce moment et pour la période rétroactive d'un jour. — « Si la femme prend les draps en attestation d'examen, post congressum, cela équivaut à un examen formel » . Voici sous quel rapport : la femme s'est examinée le matin; à midi elle a eu une relation matrimoniale, un drap étant témoin, vers le soir, elle a vu l'apparition du sang; en ce cas, il n'y a d'impureté rétroactive qu'à partir du moment du coït. Lévi dit : la Mischnâ se réfère au témoignage du drap utilisé après l'acte marital; mais pour le drap utilisé avant cet acte, on suppose la femme troublée chez elle et n'ayant pas bien examiné (cela ne compte pas). R. Aboun dit au nom de R. Zeira : la Mischnâ se réfère au cas du drap vu avant la relation matrimoniale, non au drap vu après, parce qu'alors une goutte infime de sang peut disparaître dans le sperme.

2. Sous quel rapport suffit-il à la femme de s'observer depuis l'instant de la constatation de son état? Si elle était p. ex. assise sur son lit occupée à tenir des objets purs, et après s'être levée elle remarque son état de menstruée, elle est désormais impure ; mais les objets qu'elle a tenus jusque-là restent purs. Bien que l'on ait dit que (pour une femme non réglée) on compte en arrière un jour complet d'impureté, la femme ne compte ce jour que depuis l'instant où elle a vu.

(3). R. Eliézer dit : en 4 cas, il suffit aux femmes de se prémunir depuis la constatation des menstrues : si une vierge, ou une femme enceinte, ou une nourrice, ou une femme âgée, a constaté l'apparition des menstrues, elle n'est impure (pour les choses sacrées) qu'à partir du moment de cette constatation. R. Josué dit : je n'ai entendu l'avis de R. Eliézer que pour la vierge. Cependant, comme règle on adopte l'avis de R. Éliézer.

1. Tossefta, ch. 3.

« R. Josué dit n'avoir entendu l'avis de R. Eliézer que pour la vierge ; cependant, comme règle on adopte l'avis de R. Eliézer ». Mais, observa ce dernier [1], on ne dit pas à quiconque n'a pas vu la nouvelle lune de venir attester sa présence, à celui qui l'a vue il appartient de l'attester. De même, tu peux ne pas avoir entendu l'opinion de R. Eliézer en ses détails, tandis que je l'ai entendue Aussi longtemps que R. Eliézer vécut, l'avis de R. Josué servit de règle ; mais à partir de la mort de R. Eliézer, R. Josué adopta l'usage de proclamer comme règle l'avis de R. Eliézer (à la mémoire de ce dernier). En quel cas suppose-t-on ces divergences d'avis ? Au cas où R. Eliézer a entendu un avis exprimé par un seul, tandis que R. Josué a entendu l'avis opposé sur le même point par deux personnes, et certes aussi bien en son vivant qu'après sa mort, l'avis de R. Josué doit l'emporter ; si au contraire R. Josué a entendu un avis exprimé par un seul, tandis que R. Eliézer a entendu l'avis opposé formulé par deux autres, certes aussi bien en son vivant qu'après sa mort l'avis de R. Eliézer doit l'emporter. Aussi l'on a enseigné : si l'un dit avoir entendu exprimer un avis par 2 personnes, tandis que 2 autres disent avoir entendu un avis d'une personne, l'individu isolé qui a entendu un avis de 2 personnes l'emportera sur les 2 autres qui ont entendu un avis d'une personne. Il faut donc supposer une égalité d'audition entre les interlocuteurs, savoir que chacun d'eux a entendu exprimer l'avis par une personne, ou chacun l'a entendu de deux ; seulement il y avait divergence de raison, et celle qui n'avait pas été accueillie du vivant de l'adversaire le fut après la mort de celui-ci. D'où vient que cette raison lui parut alors péremptoire ? Il la reconnut comme il est dit (dans une braïtha) : Pour les 4 femmes dont les sages ont dit qu'il leur suffit de se prémunir depuis l'instant où elles constatent l'arrivée des menstrues, la vue d'une tache de sang motive une rétroactivité d'une période impure, sauf pour une enfant non encore en âge d'avoir ses périodes et dont la tache est nulle. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, pour les 4 catégories de femmes susdites, la règle est la même ; mais pour une enfan qui arrive à l'âge d'avoir ses périodes, la tache sera traitée à l'égal de la constatation du sang d'impureté : comme pour celle-ci il suffit de se prémunir depuis cet instant, sans période rétroactive, il en sera de même pour la tache (sans remonter au delà [2]). Il a fallu en parler, dit R. Yanaï à cause de la fréquence du flux sanguin chez une enfant [3] ; or, si même pour celle-ci il est admis qu'il lui suffit de se prémunir depuis l'instant de la constatation de l'impureté, il en sera à plus forte raison de même pour les autres femmes, non soumises à cette fréquence. De ces déductions il résulte que R. Josué ayant renoncé à son premier avis, finit pas reconnaître la raison de l'avis suivi par R. Eliézer.

3 (4). On appelle vierge la femme qui n'a jamais vu de sang de sa vie,

1. Tossefta ch. 1. 2. Bien que chez les femmes ordinaires cette vue comporte une période rétroactive d'impureté. 3. Pouvant être un motif d'aggravation.

quoique mariée. Une femme est tenue pour enceinte à partir du moment où l'enfant se révèle, et elle est nourrice jusqu'à ce qu'elle sèvre l'enfant. Si la femme le fait allaiter par une nourrice, ou si elle le sèvre de bonne heure, ou si l'enfant meurt, selon R. Meir, elle rendra impur pendant un jour complet avant la vue ; d'après les autres docteurs, elle ne rend impur qu'à partir du moment de la vue (non rétroactivement).

Il faut compléter ainsi notre Mischnâ : « on nomme vierge la femme qui n'a jamais vu de sang de *menstrues* en sa vie, quoique mariée », car elle est vierge en ce sens qu'il n'y a pas eu de sang par la première union, mais elle n'a plus sa virginité. Il arrive tantôt qu'une femme reste vierge par le défau de la vue du sang, tout en n'ayant plus sa virginité ; tantôt au contraire elle l'a encore, sans la virginité du sang, et voici comment : la vue du sang une première fois, avant le mariage, en constitue la virginité, comme celui de la virginité s'échappe par l'union maritale, et il est suivi de la constatation du sang de menstrues. On a enseigné[1] : il y a 3 sortes de virginités, celle de la femme, celle du sycomore vierge, celle du sol. Une femme vierge est celle qui n'a jamais cohabité avec un homme ; le sycomore vierge est celui qui n'a jamais eu de branche coupée ; un sol est vierge si l'on n'y a pas cultivé le moindre sillon. Selon R. Simon b. Gamaliel, il suffit de ne pas y voir la trace d'un creux. — « Quoique mariée », est-il dit, et eût-elle été enceinte, elle peut se trouver vierge du sang de menstrues. De même, « une femme est tenue pour nourrice » est-il dit ; si même elle a des pertes pendant 8 jours pour un garçon ou 14 jours pour une fille, c'est du sang de la couche et non de menstrues. Est-ce à dire que d'avance ces pertes auront une telle désignation ? La femme a-t-elle un sortilège en main pour savoir s'il lui naîtra un garçon ou une fille (soit une durée de 8 ou 14 jours pour la perte) ? Non, on veut dire qu'après la couche accomplie, pour un garçon la durée sera de 8 jours, ou pour une fille elle sera de 14 jours. « Quant à la nourrice qui a sevré le petit, elle ne rend impur qu'à partir du moment de la vue du sang », si toutefois elle a cessé de voir du sang de pureté, ainsi qu'il a été enseigné[2] : après la cessation du sang de pureté, une femme n'a plus rien vu, et plus tard elle a vu du sang ; le cas fut soumis aux sages, et ils répondirent : elle ne rend impur qu'à partir du moment de la vue du sang. D'après Rab qui dit que les 2 sortes de sang (pur et impur) proviennent d'une même source, sauf que la Loi le déclare pur, on comprend que l'on se préoccupe de la cessation du sang de pureté (afin de pouvoir constater la vue nouvelle) ; de même d'après R. Yanaï, qui dit que les deux sortes de sang proviennent de la même source, sauf qu'il change d'aspect pendant la période pure, il importe de savoir quand cette dernière cesse, pour indiquer l'impureté depuis la constatation nouvelle. Mais d'après Lévi, qui attribue à ces sangs 2 sources différentes, qu'importe la cessation ? N'eût-elle même pas lieu, il suffirait de déclarer l'impureté

1. Tossefta au tr. *Schebiith*, ch. 3. 2. Tossefta à notre tr., ch. 3.

possible depuis la constatation de sa présence ? R. Mena répond: R. Lévi a pour motif qu'il faut craindre une confusion possible entre le sang pur et le sang impur (et il exige une précaution). Selon R. Yossé b. R. Aboun, Lévi aurait pu répliquer aussi à l'objection faite, par cet enseignement (§ 4) : « R. Yossé dit qu'il suffit à une femme enceinte et à une nourrice de compter depuis la constatation de l'apparition » ; or, on a dit que l'on réunit le temps de la grossesse et celui de l'allaitement pour constituer les 3 périodes, celle de la couche, du sang de pureté, et de celui des menstrues ; donc, il leur attribue une seule source — [1].

4 (5). Une femme est considérée comme étant en retour d'âge, lorsque 3 époques successives se sont passées pour elle sans flux à un âge assez avancé ; R. Eliézer dit : pour toute femme dont 3 époques ont passé sans résulat visible, il suffit de compter depuis la constatation. De même, dit R. Yossé, cela suffit, dans la même limite de temps, pour la femme enceinte et pour une nourrice.

R. Meir a dit (§ 2) : lorsque pour un motif quelconque la mère n'allaite pas son enfant, « elle rendra impur pendant un jour complet avant la vue » : car en raison de la formation du lait, le sang manque. R. Yossé au contraire (justifiant l'avis des autres sages) dit : c'est à cause de la douleur de la couche que le sang s'est retiré (et « elle ne rend impur qu'à partir du moment de la vue »). Il se trouve qu'il en résulte à la fois un allègement et une aggravation de l'avis de R. Meir, ainsi qu'un allègement et une aggravation selon R. Yossé. Ainsi, l'allègement à l'avis de R. Meir a lieu : si la mère prolonge 'allaitement 4 où 5 ans, elle ne rend impur qu'à partir du moment de la vue ; l'aggravation consiste en ce que « si la femme donne son enfant à allaiter par une nourrice, ou si elle le sèvre bientôt, ou si l'enfant meurt, elle rendra impur pendant un jour complet avant la vue ». A l'avis de R. Yossé il y a un allègement, en ce que si la femme fait allaiter l'enfant, ou le sèvre, ou le voit mourir, elle ne rend impur que depuis la vue ; l'aggravation consiste en ce que, au cas d'un allaitement durant 4 ou 5 ans, la restriction de ne rendre impur qu'au moment de la vue du sang a seulement son effet durant 2 ans — [2].

Une femme est nommée vieille, dit R. Simon b. Lakisch, si on l'appelle mère, sans qu'elle se fâche. Mais cela dépend-il d'elle (pour qu'en cas d'une telle appellation, elle ne soit impure qu'au moment de la vue du sang) ? En effet, dit R. Abin, il faut que par son âge elle soit susceptible d'être nommée ainsi. On a enseigné : aux esclaves et aux servantes on ne donne pas le nom père un tel, ou mère une telle ; pourtant chez R. Gamaliel on appelait ainsi les serviteurs, père Tobie, ou mère Tobita. R. Oschia enseigne : si après avoir

1. Suit un passage traduit au tr. *Yebamoth*, IV, 11 (t. VII, pp. 66-8), sauf de légères variantes. 2. Suit un passage traduit tr. *Kethouboth*, V, 6 (t. VIII, 75).

enfanté, une femme se convertit au judaïsme, elle n'a pas de période de sang pur (puisque lors de la couche elle était encore païenne). Cela va de soi, s'écria R. Yossé, et si même R. Oschia ne l'avait pas enseigné, on saurait sans nul doute qu'une femme non encore soumise aux lois du sang impur, ne l'est pas non plus à la règle du sang pur — [1].

« R. Éliézer dit : pour toute femme dont trois époques ont passé sans résultat visible, il suffit de compter depuis la constatation. » Sur quoi il a été enseigné qu'on lui a dit : les sages n'ont exprimé leur avis qu'au sujet d'une vieille femme. De même, on a dit [2] : R. Éléazar raconte qu'il est arrivé à une jeune fille de Iythelo de s'examiner à trois périodes successives, pendant quoi elle ne constata rien ; ensuite (plus tard) elle vit du sang. Sur ce, on consulta les sages pour savoir s'il faut compter une période rétroactive d'impureté, et ils répondirent : il suffit à cette personne de se prémunir depuis la constatation. Comme tu étais jeune alors, lui dit-on, ton attestation d'alors est nulle. Un jour, Rabbi professa selon l'avis de R. Éléazar, et s'affligea de ne pouvoir le faire adopter comme règle. R. Mena devant R. Yossé [3] se demanda ceci : pourquoi en professant l'avis facile (allégé) de R. Meir et le plus allégé de R. Yossé, ne s'affligea-t-il pas, comme il le fait ici ? Là, fut-il répondu, il y a une divergence entre gens isolés, et l'on peut supposer qu'après avoir pesé l'avis des adversaires, d'accord avec R. Meir, la majorité était contraire p. ex. à R. Yossé, ou à l'inverse d'accord avec R. Yossé, la majorité s'opposait à l'avis de R. Meir ; tandis qu'ici on ne saurait supposer qu'il était d'accord avec R. Éléazar et que la majorité se soit opposée à tous les sages. En outre, on a dit à ce propos : ce n'était qu'une doctrine du moment (dont on ne déduit rien). — « De même, dit R. Yossé, cela suffit dans la même limite de temps pour la femme enceinte et pour une nourrice ». Sur ce, il a été dit (§ 3) : le temps de la grossesse et celui de l'allaitement sont réunis pour constituer 3 périodes, parce qu'on leur attribue une même source.

5 (6). Du reste, cette restriction dans la constatation se réfère seulement à la 1re fois ; dès la 2e fois, on compte un jour complet d'impureté rétroactive. Mais si la 1re fois elle a vu par accident, la restriction se reporte à la 2e fois.

Samuel dit : on n'a énoncé de distinction entre la 1re et la 2e constatation que pour une vierge [4], ou pour une femme ayant son retour d'âge [5]; mais à une femme enceinte, ou à une nourrice (dont le sang continue à se retirer), on accorde tout le temps de la grossesse ou de l'allaitement pour restreindre son impureté au jour de la constatation. Rab et R. Yoḥanan disent tous deux que la règle est la même pour les 4 sortes de femmes, vierge, ou vieille, ou enceinte, ou nourrice. R. Zeira dit : l'avis exprimé par Rab et R. Yoḥanan est con-

1. Suit un passage traduit tr. *Yebhamoth*, IV, 11 (t. VII, p, 69). 2. Ci-dessus, § 1. 3. V. ci-après, § VI. 4. La seconde constatation, dit le commentaire, entraîne la présomption du maintien de son état. 5. Une telle femme, voyant 2 fois, retourne à son premier état.

forme à celui de R. Hanina (énoncé ci-après), puisque Rabbi et tous les autres sages contestent l'opinion de Samuel. Or, R. Éléazar a dit au nom de R. Ḥanina : un jour, Rabbi professa les avis les moins sévères tant de R. Meir que de R. Yossé, à propos du cas suivant : si après la présence reconnue de l'enfant la femme voit du sang, R. Meir déclare qu'elle ne sera impure qu'à partir de cette vue ; R. Yossé dit qu'elle sera sujette aussi à l'impureté pendant un jour rétroactif. Si après avoir vu plusieurs fois du sang, une femme cesse d'avoir ses règles durant trois périodes successives, puis les revoit, R. Meir dit qu'elle sera sujette à l'impureté dès le jour précédent ; R. Yossé déclare qu'elle ne sera impure qu'à partir de cette vue. Or, s'il était admis (selon Samuel) qu'on lui accorde tout le temps de la grossesse et de l'allaitement, à quoi bon dire de suivre l'avis allégé de R. Yossé, lorsque l'avis de R. Meir est moins sévère que celui de R. Yossé qui se contente en tous cas de déclarer la femme impure depuis la constatation ? (Il faut donc reconnaître que l'avis de notre Mischnâ est d'accord avec tous).

R. Mena dit devant R. Yossé : peut-être l'avis professé par Rabbi se réfère-t-il au cas où la mère fait allaiter l'enfant par une nourrice, ou l'a sévré, etc., sur lequel cas R. Meir et R. Yossé discutent pour savoir si l'impureté dépend de la présence du lait, ou non ? Non, dit R. Yossé, l'avis de Rabbi se réfère explicitement à la discussion précitée entre R. Meir et R. Yossé (non à l'absence de lait). — Par la Mischnâ, on connaît la règle « de la restriction dans la constatation » pour une enfant parvenue à l'âge d'être réglée [1] ; mais quelle est la règle pour une enfant au-dessous de cet âge, qui a vu plusieurs fois? D'après l'un, la 1re, la 2e et même la 3e fois, la restriction est maintenue ; au-delà, l'impureté sera rétroactive (comme pour toute femme); selon R. Jérémie, à partir de la 3e constatation déjà, l'impureté sera rétroactive. La femme en retour d'âge, qui pendant 3 périodes successives ne voit plus, puis voit tout à coup, n'aura qu'une impureté restreinte ; lorsqu'après une nouvelle interruption de 3 périodes successives elle revoit le sang, elle est comme toutes les femmes et aura une impureté rétroactive : c'est qu'au lieu d'établir le compte de la 2e période avec autant de précision que la 1re, elle l'aura diminuée ou augmentée ; sans quoi, elle serait arrivée juste à fixer son époque, ἔθος. R. Judan demanda : si après avoir vu 2 fois, une jeune enfant cesse de voir pendant 3 périodes successives, puis voit de nouveau, suppose-t-on cet intervalle comme une très longue période, entraînant une impureté rétroactive, ou est-ce une interruption d'époque dont la vue comporte une restriction dans l'impureté ? R. Yossé lui répondit : puisqu'à l'égard de la femme envisagée comme un vase trop plein (qui a versé deux fois), il est dit que son impureté est restreinte : à plus forte raison il en sera de même de celle qui n'est pas considérée comme un tel objet (en raison de la longue interruption). S'il en est ainsi [2], fut-il répliqué, la femme n'eût-elle vu qu'une fois de plus, elle ne

1. Alors, à la 1re vue, l'impureté est restreinte, mais ne l'est plus à la 2e fois.
2. Si l'on suppose qu'il y a simple interruption, qui sera suivie de l'état préalable.

devrait pas subir d'impureté rétroactive, jusqu'à ce qu'il y ait eu 3 constatations successives après l'interruption ? Cela ne fait rien : on suppose qu'il y a eu une très longue période (après quoi, on revient à la règle sur l'impureté, avec rétroactivité).

Quelle durée accorde-t-on à la période ? Une durée moyenne ; c'est-à-dire ajoute Restch Lakisch au nom de R. Judah Naci[1], ce sera une période moyenne de 30 jours. Alors, pourquoi ne pas déclarer qu'à une enfant qui voit au-dessous de l'âge des règles, on assigne une telle période, et en cas de vue pour la 2e fois, elle sera comme toute autre femme ? Pour une telle enfant, qui n'est pas encore bien au courant, on ne peut pas fixer de période. Est-ce qu'en ce cas la tache qu'elle voit propage l'impureté ? Certes, dit Ḥiskia, puisqu'elle est envisagée comme un vase trop plein (qui verse plusieurs fois), et sa tache aura son effet. Non, dit Samuel, tout le drap fût-il plein de gouttes de sang, les taches n'ont pas d'effet contaminant. De même, dit R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï, cette enfant eût-elle constaté cent taches, aucune d'elles ne rend impur. Jusqu'à quel moment ? Jusqu'à la présence des signes de l'adolescence, productis duobus pilis. R. Aba, ou R. Ḥiya, ou R. Yoḥanan dit au nom de R. Simon b. Yoçadaq : ni le contact de sa salive, ni ce qu'elle a piétiné n'est impur, ni ce qu'elle touche sur la voie publique. Les compagnons d'étude expliquent ce dernier point, en disant qu'il s'agit de la dispense de l'impureté rétroactive en ce cas, applicable aux femmes ordinaires.

6 (7) Malgré ce qui a été dit sur l'instant de la constatation, les femmes doivent en règle s'examiner, sauf la menstruée, ou celle qui attend le retour pur (Lévit., XII, 5). Femina coitura est coram testibus, sauf si elle attend le retour pur, ou la vierge dont le sang est pur. L'examen devra être fait deux fois par jour, le matin et vers le soir, outre une nouvelle inspection si coitura est. Les femmes des Cohanim se livrent de plus à cet examen lorsqu'elles doivent manger de l'oblation. Selon R. Juda, elles doivent encore s'examiner lorsqu'elles ont fini de manger l'oblation.

Voici comment il faut compléter les termes de notre Mischnâ : « sauf la menstruée », pour laquelle il n'y a pas eu d'interruption de pureté (elle continue à voir). « Femina coitura est coram testibus » avec examen indispensable avant et après. « Ou la vierge dont le sang est pur », y compris le cas d'une enfant qui se marie avant l'âge de voir[2]. Samuel dit : lorsqu'à une jeune fille atteinte du flux on accorde un délai, il sera de la nuit suivie du jour, et du reste une partie de ce délai équivaut à l'entier. « Quant à la vierge au sang pur », il l'est lorsqu'elle ne cesse de voir le sang par suite du coït ; mais lorsqu'après cet acte, elle n'a plus vu, puis revoit, elle devient impure (menstruée) ; et de même si l'aspect du sang diffère, elle devient impure.

1. Ci. ci-après, II, 3. 2. Cf. même tr. *Niddah*, X, 1.

Toutefois, dit R. Zeira, c'est vrai lorsque le changement n'a pas pour cause le coït, sans quoi la femme reste pure. En effet, dit R. Yossé, notre Mischnâ dit bien : « la vierge dont le sang est pur » ; donc, le changement du sang par la perte de la virginité laisse la femme pure, sans quoi le texte prescrirait l'examem par le drap, de crainte qu'un changement survienne et motive l'impureté. « L'examen devra être fait 2 fois par jour ; » car, dit R. Yossé b. Aboun, 2 fois dans une journée le jour change d'aspect pour l'humanité, (en passant de la nuit au jour et du jour à la nuit). R. Éléazar dit au nom de R. Oschia: lorsque par règle rabbinique le mari est passible d'un sacrifice pour violation de la pureté, la femme en ce cas est soumise au sacrifice du doute (pour violation du même genre); lorsqu'au contraire le mari est dispensé du sacrifice [1], par contre les objets purs aux mains de la femme restent purs. Bar-Padieh dit: chaque fois que, selon l'avis des autres sages, le mari est soumis au sacrifice d'expiation, les objets purs dont la femme s'est occupée sont déclarés contaminés; s'il ne doit qu'un sacrifice de doute, les objets touchés par elle resteront en suspens. R. Samuel b. R. Isaac objecta: pourquoi les puretés restent-elles en suspens, même si le mari est soumis au sacrifice avec certitude? Dès qu'un ancien (membrum) et le petit (sanguis) se trouvaient tour à tour dans une pièce, triclinium, il est certain ,bien que l'ancien actif passe d'abord, qu'à son tour par la même porte ouverte le petit passera aussitôt? (N'en résulte-t-il pas une impureté certaine ?) R. Abin au nom de R. Judan répond : il y a certitude en cas de constatation du sang de suite après le coït (le sang a échappé aussitôt); tandis qu'à défaut de cet acte il n'y avait pas de cause d'arrêt du sang; ce qui justifie le doute. D'une part, la Mischnâ est en contradiction avec l'avis de R. Oschia (au sujet du suspens des puretés, ou du doute), puisque selon elle si la femme [2] en se levant constate le sang, elle seule sera impure, et les objets touchés restent tout à fait purs. D'autre part, notre Mischnâ est opposée à l'avis de Bar-Padieh (disant qu'en cas de dispense du mari les objets touchés par elle restent purs), puisqu'elle dit: « Selon R. Juda, elles doivent encore s'examiner lorsqu'elles ont fini de manger l'oblation » ; or, par cet avis ne semble-t-elle pas assigner à une telle femme une impureté rétroactive? Non, dit R. Zeira devant R. Mena, il peut s'agir dans notre Mischnâ d'une femme qui n'a pas d'époque (aussi, en cas d'impureté, elle est rétroactive ; ce qui n'est pas le cas pour Bar-Padieh). R. Yossé b. Rabbi au contraire l'explique ainsi : tout ce qui vient d'être dit se réfère à une femme qui a son époque [3] (et dès lors, la question à l'égard de Bar-Padieh subsiste). R. Yossé b. Aboun explique notre Mischnâ, en supposant que la première partie parle d'une femme qui a son époque, mais la suite ou fin (disant : si coitura est) traite forcément d'une femme qui n'a pas son époque. Toutefois, on peut aussi admettre qu'il n'y a pas de section

1. Par suite d'un intervalle de temps entre le coït et l'examen de la femme. 2. Dans l'hypothèse qu'elle a son époque. 3. La Mischnâ commence et finit par un cas de présence d'impureté.

dans la Mischnâ ; tout ce qui est dit se réfère à la femme qui a son époque, et pourtant il n'y a pas contradiction avec Bar-Padieh, car selon ce dernier, les autres sages sont en discussion avec R Juda (et en raison de l'époque, on n'a pas de crainte pour la journée précédente.

CHAPITRE II

1. Plus une femme examine son état, plus elle est digne d'éloge ; mais un homme qui examine souvent mérite d'avoir la main coupée. Les femmes sourdes-muettes, ou d'esprit borné, ou aveugles, ou sans réflexion, peuvent — si elles ont des compagnes intelligentes — être préparées à se trouver dans un état suffisant de pureté pour manger de l'oblation. Les filles d'Israélites se servent au lit de deux draps, l'un pour la femme, l'autre pour le mari ; et les femmes prudentes se préparent un troisième drap en vue d'une purification préalable.

Voici comment il faut compléter l'avis de la Mischnâ (qu'il est défavorable à l'homme de se mettre souvent à examiner avec la main): Celui qui met souvent le doigt à l'œil[1] provoque de nombreuses larmes ; R. Tarfon dit que cette main devrait être coupée sur le ventre d'un tel homme. Mais, lui fit-on observer, c'est vouloir lui crever le ventre ! C'est bien ma pensée, répondit R. Akiba, car mieux vaut qu'un tel homme meure que de vivre en agissant ainsi. Les compagnons d'étude disent que R. Tarfon s'est exprimé ainsi en termes de malédiction qui touche le corps (sans qu'il s'agisse matériellement du ventre), et il s'est exprimé ainsi, dit R. Yossé, pour indiquer que si l'on doit enlever un corps étranger au-dessous du ventre, on ne doit pas se toucher avec la main (mais avec un linge). Toutefois, la restriction mise à l'examen de l'homme se rapporte seulement à l'émission seminis ; mais s'il s'agit d'un examen de gonorrhée, plus il est poussé loin, mieux il vaut. Les femmes prudentes (scrupuleuses de pureté) s'examinaient avant de se mettre au travail de chaque tonneau de vin, ou de chaque pain à cuire. Ainsi, Tobit la servante de R. Gamaliel avait soin, avant de mettre le vin en cruches, de s'examiner pour chaque tonneau à part. Maître, lui dit-elle tout à coup, je remarque une tache. R. Gamaliel fut saisi de peur, craignant que tout le vin fût contaminé : Je me suis examinée, lui dit-elle, entre chaque tonneau, et pendant le dernier seul je suis devenue impure.

Les uns dirent au nom de R. Yanaï, ou d'autres dirent au nom de R. Ḥanina, que la Mischnâ ne parle pas de la femme aveugle[1], et ce détail a été confirmé ; mais R. Ila dit que R. Yossé b. Ḥanina énonça cette même rectification au nom de l'école de R. Yanaï, qu'il n'est pas fait mention de l'aveugle. R. Yanaï dit : il semble que l'on nomme déjà « prudente » feminam quæ coitura sit (I, 6) ; or, plus haut on dit qu'elles doivent s'examiner deux fois, tandis qu'ici on la nomme prudente (à l'exclusion d'autres femmes) ? Ceci n'est

1. V. Tossefta, ch. 2.

pas une contradiction, dit R. Ila, c'est afin d'enseigner que tout observateur des règles rabbiniques mérite le titre de prudent (acte recommandé à toutes les femmes). R. Jérémie dit : si une femme s'est examinée avec une main non nettoyée d'avance, ou si elle s'est touchée le corps après les organes, on admet la présomption qu'au préalable le corps était examiné (et toute tache ultérieure doit être traitée d'impure). En effet, dit R. Zeira, c'est confirmé par la Mischnâ suivante (§ 2), disant : « S'il se trouve du sang sur le drap du mari, les 2 époux sont impurs et tenus d'offrir un sacrifice » ; or, on ne suppose pas que ce sang provienne du mari, par présomption que tout le corps avait été pur et examiné. Toutefois, dit R. Ḥanina, on ne peut rien déduire de ce dernier texte, dans l'hypothèse que l'homme s'était d'abord examiné (et comme il n'avait observé aucune tache, cette vue après le coït est un indice impur). R. Zeira, contrarié de cette observation, s'écria :ce n'est guère l'usage d'un homme de s'examiner s'il a du sang sur lui ! R. Zeira dit au nom de R. Jérémie : une marque de sang grande comme un pois est considérée comme une égratignure (et laisse pur) ; au-delà, il faut connaître la cause de la trace (sinon, la femme est impure). Sur ce, on dit que R. Jérémie renonça à son avis habituel (que même en cas de doute la femme soit impure, en présence d'une tache). D'autres disent qu'il renonça à son avis en entendant celui des rabbins. Rabbi faisait l'éloge de R. Ḥama père de R. Oschia devant R. Ismaël b. R. Yossé. Lorsque ces derniers se rencontrèrent, le premier demanda au second : Quelle est la règle si la femme s'est examinée avec une main non nettoyée d'avance, ou si elle s'est touchée le corps après les organes? D'après qui, répliqua R. Ismael, m'interroges-tu (pour résoudre ce point) ? Est-ce selon l'avis du maître (R. Yossé), ou d'après celui du disciple, (Rabbi) ? R. Ḥama répond : or, mon père dit de tenir compte de l'effet de la tache et la femme sera impure ; Rabbi dit que la vue certaine du sang motive l'impureté. Il n'y a guère lieu, observa R. Ismaël, de faire son éloge quand il abandonne l'avis du maître pour suivre celui de l'élève. R. Zeira dit : il est agréable à l'homme d'entendre le motif de son maître [2]. Or, il est enseigné : si la femme s'est examinée par un drap mis dans un récipient de verre, χάψα, sur lequel on voit ensuite du sang, selon R. Ḥiya, c'est une tache ; selon Rabbi, c'est une constatation. Cependant,objecta R. Ḥiya à Rabbi, ne reconnais-tu pas qu'il faut à la tache une mesure d'un pois, et le cas échéant on l'attribue à sa cause[3] ? Certes, il faut cette mesure, dit R. Aboun b. Ḥiya, et Rabbi a pour raison que d'ordinaire ce récipient de verre est examiné quant aux reptiles, non des insectes ; aussi, dans une mesure inférieure au pois, on attribue le sang à ces derniers ; mais au-dessus, on sait à quoi l'attribuer (au sang impur de la femme).

2. Si une impureté se trouve constatée sur le drap de l'homme,

1. Ce n'est pas une autre femme qui l'examinera, mais elle-même, sauf à montrer le linge. 2. Rabbi était le maître de R. Hama. 3. On devrait donc l'estimer comme tache.

les deux époux sont déclarés impurs et soumis à l'obligation d'offrir un sacrifice expiatoire; si l'impureté est aussitôt, εὐθέως, constatée sur le drap de la femme, ils sont également tous deux impurs et soumis à l'obligation d'offrir un sacrifice. Si le drap se trouve taché quelque temps après la cohabitation, ils sont par doute impurs, mais dispensés du sacrifice.

Il a été dit à ce sujet : pour le sang trouvé sur le drap du mari, il n'y a pas de différence entre la distinction immédiate ou non (c'est toujours impur). « Si l'impureté est aussitôt constatée par la femme, ils sont impurs » : il s'agit de s'être essuyé de suite, non de l'examen. De même, dit R. Houna, il s'agit de s'essuyer, à l'instar de la bouche d'un tonneau, à l'extérieur, non d'un examen dans les recoins et les interstices. On demanda devant R. Nahman b. Jacob : faut-il que la femme s'examine aussitôt après ? C'est impossible, répondit R. Aba : pendant qu'elle s'examinerait, l'instant immédiat serait passé. D'ailleurs, dit R. Yossé b. R. Aboun, si un tel examen sur le champ était prescrit, ne serait-ce pas équivalent à la périodicité[1], pour laquelle il a été dit (I,2) : « Elle motive l'exclusion de l'impureté rétroactive durant la veille ». De même, dit R. Yossé b. R. Aboun, cela peut se comparer à un servant (membrum) et un témoin, placés tous deux près du seuil ; dès la sortie de l'un, l'autre arrive et essuie : voilà l'immédiat. « Ils sont dispensés du sacrifice » d'expiation, mais tenus d'offrir le sacrifice pour péché douteux.

3. On appelle « quelque temps après » l'intervalle qui s'écoule depuis que la femme se lève du lit jusqu'à ce qu'elle se soit essuyée la face (inferiorem). Après ce délai, la tache constatée produit un effet rétroactif d'impureté pour 24 heures, mais elle ne contamine pas le mari ; selon R. Akiba, le mari aussi devient alors impur. Les sages reconnaissent comme R. Akiba que si la femme voit une tache de sang elle contamine aussi le mari.

R. Yossé b. R. Aboun dit : la mesure de la Mischnâ n'est pas « un temps après », mais longtemps après : On nomme « un moment après » si de suite après l'acte la femme étend la main et tire dessous le coussin le linge pour l'examen ; mais une constatation ultérieure d'impureté laisse le mari pur. R. Éléazar dit au nom de Rab : l'avis des sages (que « si la femme voit une tache de sang, elle contamine aussi le mari ») exprime l'opinion de R. Meir (I, 5), que l'impureté est alors rétroactive ; selon R. Yohanan, ces sages énoncent leur propre avis, opposé à celui de R. Meir (et l'impureté n'a qu'un effet futur). En somme, quelle explication l'emporte ? Les compagnons d'étude au nom de R. Yohanan disent de déduire l'avis des sages de celui de R. Akiba, avec lequel ils sont d'accord ; or, comme R. Akiba a dit plus haut qu'au cas seul de constatation du sang la femme rend le mari impur rétroactivement, sans troubler son compte de période ; de même ici l'avis

1. Celle-ci donc est la cause de l'exclusion, non la crainte d'une impureté subite, entraînant le devoir du sacrifice.

des sages au sujet de la tache est que l'impureté aura un effet ultérieur, sans troubler le compte de la période.

4. Toute femme est dans une présomption de pureté pour son mari, même s'il revient d'un long voyage. L'école de Schammaï dit : il est bon d'avoir des témoins (draps) pour constater l'état de chaque cohabitation, à moins d'avoir des relations à la clarté d'une lampe : d'après l'école de Hillel, une seule constatation suffit pour toute la nuit.

Aba b. Jérémie Cahana au nom de Samuel dit : toute femme qui n'a pas d'époque fixe est interdite à son mari jusqu'après examen. Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « Toute femme est dans une présomption de pureté pour son mari, même s'ils reviennent d'un long voyage ? Il s'agit ici du cas, dit R. Aboun b. Ḥiya, où le mari en rentrant trouve sa femme éveillée (l'examen est alors dû, non si elle était endormie). Mais n'est-il pas dit qu'il y a présomption de pureté, que la femme soit éveillée ou endormie ? On peut expliquer la Mischnâ, répond R. Aba, en supposant que le mari avait laissé la femme dans l'hypothèse de la pureté (tandis que Samuel suppose un état de doute, à défaut d'époque fixe). Combien de temps attribue-t-on à la périodicité, pour une femme qui en manque ? Selon Resch Lakisch (1, 5), on lui accorde une période moyenne, qui est de 30 jours. R. Yoḥanan dit avoir appris que, même après une absence de 3 ans, l'homme peut établir le calcul des périodes (ad ineundum), pourvu que la femme ait ses époques. Toutefois, ajoute R. Abahou, il faut qu'après l'époque la femme ait attendu 7 jours (de quoi se purifier). N'y a-t-il pas à craindre qu'en l'absence du mari elle n'ait pas pris le bain de purification ? Non, dit R. Ḥanina, et il résulte de cette absence de crainte qu'il est défendu à une femme de négliger le bain de purification. Samuel b. Aba demanda : la même présomption de pureté est-elle maintenue lorsqu'il est notoire que durant cet intervalle la femme a enfanté ! Nous ne disons pas, répondit R. Yossé, qu'en cas d'impureté certaine nous supposions cette femme pure : l'enfantement comporte le retrait de la présomption pure ; de même ici en cas d'impureté certaine, la présomption antérieure est annulée.

« L'école de Schammaï dit qu'il est bon d'avoir 2 témoins (2 draps), pour constater l'état de chaque cohabitation, à moins d'avoir des relations à la clarté d'une lampe ». Mais ce dernier acte n'est-il pas vil ? En effet, il faut compléter ainsi la Mischnâ : après l'acte, la femme devra s'examiner à la clarté d'une lumière. R. Zeira ou R. Ḥiya b. Asché dit : lorsqu'après l'acte elle a perdu le témoin (ne l'ayant pas examiné), elle devient interdite à son mari. Cependant, observa R. Zeira, si durant que la preuve subsiste la femme reste libre pour son mari sans examen, à plus forte raison la présomption de pureté doit subsister en l'absence de la preuve contraire. Non, dit R. Yossé, là (en présence de la preuve) on peut vérifier l'état et justifier la pureté.

5. Il y a dans les régions génito-urinaires de la femme un *heder*, chambre interne[1], un πρόσοδος, avant-cour (la vulve), et une *aliyah*, étage supérieur[1]. Le sang qui vient du *heder* est impur ; le sang qui vient de *l'aliyah* est pur. Le sang qu'on trouve dans le *prosdor* est impur par doute (quoiqu'il ait pu venir de la vessie), car il est presque certain qu'il vient de la source (de l'utérus).

Voici comment il faut compléter la Mischnâ : « le sang qui vient de la chambre interne est impur », et celui qui vient de la partie supérieure reste pur. R. Juda dit au nom de Samuel : le *Heder* (chambre interne) est plus avant que le πρόσοδος ; la pièce supérieure (? vessie) se trouve sise au-dessus du *Heder*, jusqu'à la moitié de l'avant-cour, et la porte de la pièce supérieure est ouverte vers l'avant-cour[2]. R. Nahman b. Isaac demanda à R. Houna : en parlant du « sang trouvé dans la vulve, impur par doute », la Mischnâ entend-elle qu'on l'a trouvé à l'intérieur de l'ouverture de la vessie ? Si l'on trouve le sang ainsi placé, répondit R. Houna, il n'y a pas de doute, mais certitude qu'il provient de la chambre interne ; or la Mischnâ parle du cas où on le trouve à l'extérieur de cette ouverture (il y a doute, motivant l'impureté). A l'opposé de cette explication, on peut citer l'avis suivant, rapporté par R. Yohanan : en 3 cas douteux, les sages ont décidé de les considérer comme certainement impurs. Ainsi[3], la femme qui rejette une main coupée, ou un pied coupé, ou un fœtus, ou qui voit du sang dans la vulve, est impure. Comment en somme, faut-il entendre notre Mischnâ ? Si le sang est trouvé à partir de l'ouverture de la vessie, vers l'intérieur, la femme est certes impure ; il doit donc s'agir du cas où le sang est vu à cette ouverture, vers l'extérieur (et il y a alors doute). R. Aba fils de R. Papa demanda devant R. Yossé : on sait que maints cas douteux ont été considérés par les sages comme certains (interdits) ; pourquoi donc ici semble-t-on les réduire à trois ? L'assertion de R. Yohanan, fut-il répondu, ne se réfère qu'aux doutes concernant la femme.

6. Cinq sortes de sang sont impures pour la femme : celui qui est rouge, ou noir, ou a le brillant du safran, ou de la couleur de l'eau terreuse ou de vin coupé. Selon l'école de Schammaï, il en est de même du sang qui a la couleur du jus de fenouille, ou du jus de viande rôtie ; l'école de Hillel déclare pure cette dernière sorte. Le sang de couleur jaune est déclaré pur selon Akabia b. Mahallel, et impur selon les autres sages. R. Meir dit : s'il ne suscite pas d'impureté à titre de tache, il la provoque comme liquide ; selon R. Yossé, ce n'est tel à aucun titre.

Rab et R. Yohanan disent tous deux : en réalité, il n'y a que 4 sangs, car le rouge qui est détérioré devient noir ; selon Samuel, le noir peut provenir.

1. L'utérus et le vagin, dit le Dr Rabbinowicz, qui suppose que l'auteur de la Mischnâ avait en vue des détails anatomiques. 2. La vessie, supérieure aux organes génitaux quand la femme est couchée sur le dos. 3. Ci-après, III, 1.

de la corruption de n'importe quel autre. Par quel texte légal sait-on que les 5 sortes de sang forment l'impureté? On le déduit, dit R. Josué b. Lévi, de ce qu'il est écrit (Lévit., XX, 18) : *Elle-même a dévoilé la source de ses sangs ;* puis (ibid.) : *elle est devenue pure de la source de ses sangs* [1]. Quant à ces versets (ibid., XV, 19): *son flux, c'est le sang qui s'échappe de son corps*, et (ibid., 25) : *si le flux sanguin a lieu*, ils ne comportent pas d'autre déduction que d'indiquer qu'en cas de relation à ce moment il y a contamination. D'où sait-on que certains sangs sont purs et d'autres impurs? (Pourquoi pas tous?) R. Ḥama b. Joseph dit au nom de R. Oschia: on le sait de ce qu'il est écrit (Deutéron. XVII, 8) : *Si ton cas te paraît trop difficile à être jugé, dans une question de sang, etc.;* il résulte de cette dernière acception qu'il y a des catégories diverses de sang, dont les unes sont pures — « L'école de Schammaï dit qu'il en est de même du sang qui a la couleur du jus de fenouille, ou du jus de viande rôtie ». Mais ainsi on arriverait au nombre de sept, bien supérieur à la déduction des termes bibliques? C'est que les deux sortes ajoutées par Schammaï ressemblent à de l'eau terreuse (voilà pourquoi elles sont comprises dans la série biblique). Selon R. Yossé au nom de Rab, les compagnons d'étude ont observé au nom de R. Yoḥanan que le sang jaune (déclaré pur par Akabia) n'est pas tenu pour une impureté par R. Meir, mais considéré du moins comme la propageant à titre de liquide. S'il en est ainsi, ce sang devrait rendre impur au même titre que celui qui a la couleur du jus de fenouille, ou du jus de viande rôtie, selon l'avis de Schammaï ? C'est que, d'après eux, l'apparence est celle de l'eau terreuse [2]; or, le sang pur a un effet de propagation [3], que n'a pas le sang impur.

7. On appelle rouge le sang semblable à celui qui surgit d'une blessure (ou d'une saignée) ; noir, s'il ressemble à de l'encre ; [s'il est de couleur plus foncée, le sang est impur] ; s'il est plus clair, il est pur. Parlant du safran, il s'agit de la feuille la plus claire qu'il y ait. Par « l'eau terreuse », on entend la terre qui descend de la vallée de Beth-Kerem, inondée d'eau. Enfin « le vin coupé » est celui de la plaine de Saron, composé de 2/3 d'eau et 1/3 de vin.

R. Jacob b. Aḥa, ou R. Oula de Césarée, dit au nom de R. Ḥanina, ou R. Aba au nom de R. Simon b. Menassia : ce sang ressemble à celui qui surgit d'une blessure, sur laquelle l'homme a été frappé de nouveau. En effet, dit R. Jacob. b. Soussieh devant R. Yossé, notre Mischnâ s'exprime de même : « le sang rouge ressemble à celui qui surgit d'une blessure ». R. Isaac b. Naḥman et R. Abdimé de Man Hipa étaient assis ensemble ; devant eux arriva quelqu'un atteint d'une blessure dont le sang s'échappait, et R. Isaac b. Naḥman le montrant à R. Abdimé dit : l'aspect de son sang se rapproche de celui des menstrues [4]. Est-ce à dire que R. Isaac conteste l'avis précédent de R. Si-

1. Soit dans chaque verset le terme *sangs* au pluriel, au moins 2=4, plus un dérivé; total 5. 2. Légalement impur, comme telle. 3. V. tr. *Makhschirin*, V, 6. 4. V. ci-après, § 6.

mon b. Menassia (qu'il s'agit du sang s'échappant d'une plaie rouverte)? Non, on veut dire qu'en cas de cicatrice, si par un nouveau coup sur la plaie le sang coule, il ressemble aux menstrues.

« Le sang est dit noir s'il ressemble à de l'encre ». Comment fait-on pour s'en assurer ? R. Aba dit au nom de R. Juda de prendre ce noir et de le placer sur de la peau blanche (de façon à distinguer la couleur) ; R. Yossé b. R. Aboun dit qu'on peut le mettre même sur de la peau teinte. R. Zeira dit au nom des sages : la couleur noire de corbeau, ou de raisin, ou de poix, reste pure ; selon les compagons d'étude au nom de R. Yohanan, le sang noir comme de l'encre humide reste pur. R. Amé dit au nom de R. Yohanan : si ce sang est du noir d'un chapeau de feutre, πῖλος, d'outre-mer, il sera impur. R. Zeira demanda devant R. Amé : toutes ces règles sont-elles admises en pratique ? Oui, répondit R. Amé. Resch Lakish dit : pour toutes ces nuances, si le sang est plus clair il est pur ; s'il est plus foncé, il est impur. Selon R. Yohanan, que le sang soit plus clair ou plus foncé, il sera pur, sauf la couleur noire. Notre Mischnâ confirme l'avis de R. Yohanan en disant : « on le nomme noir s'il ressemble à de l'encre, et s'il est plus clair, il est pur. » Or, la déduction qu'en cas de couleur plus foncée elle est impure, se réfère seulement au noir ; mais les autres couleurs, fussent-elles plus foncées, restent pures. Dans la localité habitée par R. Juda on agissait selon l'avis de Resch-Lakisch ; tandis que R. Juda lui-même adopte l'avis de R. Yohanan. Bar-Qappara a rapporté (ci-après) un fait qui semble confirmer l'avis de Resch-Lakish ; pourtant loin de l'adopter, on se range à l'avis de R. Ḥanina. Ainsi, ce dernier présenta à Bar-Qappara un mélange foncé, en demandant quelle est la règle à ce sujet? C'est impur répondit B. Qappara ; plus tard, il lui montra le mélange plus clair et son interlocuteur le déclara pur. Salut à l'homme, dit le premier, qui s'est trompé seulement dans son assertion, non dans l'examen (il y a bien une distinction ; mais malgré elle, le tout reste pur). On a supposé que l'avis de celui qui déclare un tel sang pur l'admet au cas où ce sang reste lisse sur l'étoffe (sans la pénétrer), et le sang est impur s'il ne reste pas lisse. On peut conclure du fait suivant qu'il n'y a de distinction entre les couleurs que pour le noir : il arriva à une femme de la maison de Rabbi de voir du sang noir [1]. Le fait fut soumis à R. Jacob b. Zabdi et à R. Isaac b. Tablaï qui avaient voulu déclarer la femme impure. Mais R. Helbo leur dit que R. Houna au nom de Rab s'est exprimé ainsi : du sang de couleur noire pénétrant dans l'étoffe reste pur ; mais s'il reste lisse (sur la surface), il sera impur. Or, ceci n'est dit que pour le noir ; mais du sang d'autres couleurs, même lisse, reste pur.

« En parlant du safran, il s'agit de la feuille la plus claire qu'il y ait, » et d'une humide, non d'une sèche ; d'une élevée, non d'une inférieure ; de celle qui voit de l'ombre (malgré son élévation), non de celle qui voit le soleil (ou de situation moyenne). R. Abahou apporta devant R. Éléazar du sang dans des vases servant lors de l'acte de saigner : déjà, dit ce dernier, le sang a changé d'aspect et

1. Cf. Grætz, *Geschichte*, t. IV (2e édit.), p. 482. 2. Tosseſta à ce tr., ch. 3.

ne peut servir de modèle. R. Jacob b. Zabdi apporta devant R. Abahou du sang de bouc comme exemple de rouge, et du sang de poisson comme modèle de sang noirâtre : déjà, dit-il, ce sang a changé d'aspect. « Par eau terreuse, on entend la terre qui descend de la vallée de Beth-Kerem, inondée d'eau ». R. Ḥanina et R. Yoḥanan disent tous deux : il devra surnager tant d'eau du sol qu'elle ressemble à un surplis. — « Le vin coupé. » Aba b. Hana dit au nom de R. Yoḥanan : le vin coupé se reconnaît à l'aspect extérieur. On a supposé qu'il s'agit d'un verre fin comme celui de Tibériade. Non, dit R. Abdimé de Sephoris devant R. Mena, il s'agit des coupes transparentes : φιάλη, au point que le verre ne projette pas d'ombre. Samuel dit : celui qui ne sait pas distinguer le sang pur ne devra pas non plus déclarer quel sang est impur. Rab dit qu'il faut les connaître, ainsi que leurs noms. C'est confirmé par l'avis de R. Yoḥanan, qui dit: je sais distinguer toutes les couleurs pures et toutes les impures. Il arrive parfois qu'en calculant d'après la couleur rouge le cas présenté serait déclaré pur, mais considéré comme eau terreuse le cas serait dit impur ; il faut donc être compétent ; sans quoi, mieux vaut ne pas juger l'état. En outre, à la vue de l'eau bourbeuse, il faut savoir estimer comment elle serait à l'état clair, non troublée. R. Ḥanina l'examinait même à l'état trouble. Pourquoi, demanda-t-on à R. Yoḥanan, ne procèdes-tu pas à l'examen dans les mêmes conditions que R. Ḥanina ? Ce dernier, dit-il, a bu du vieux vin (est très au courant), non moi. R. Ḥanina a même bu du très vieux vin (est tout à fait au courant des faits), car, dit R. Oschia son œil était tellement saturé d'exemples pratiques, que même en présence d'un liquide trouble il ne condamnait pas la couleur (sachant encore distinguer sa vraie nuance). R. Saméi dit au nom de R. Aḥa que R. Ḥanina examinait en comparant par une petite motte de terre. R. Aboun ou R. Saméi dit au nom de R. Aḥa : comme nous savons que R. Ḥanina était un homme apte à juger par son expérience, ce n'est pas une raison pour le prendre comme exemple et nous croire aussi capables ; or, R. Ḥanina habitant Sephoris jugea de nombreux cas, certains même 2 fois, sans avoir l'habitude de s'adjoindre R. Yoḥanan et Resch Lakisch qui demeuraient là. Ceux-ci se disaient : ce vieillard est si savant et sa lame si tranchante (son expérience est telle) qu'il n'a pas besoin d'auxiliaires. Une fois pourtant, il se les adjoignit. Maître, lui dirent-ils, d'où vient qu'aujourd'hui tu fais attention à nous ? Je jure, dit-il, que pour chaque décision prise par moi, j'avais une tradition reçue de mon maître, entendue autant de fois que j'ai de cheveux sur la tête, et que j'ai vue appliquée au moins 3 fois, tandis qu'il m'arrive un cas soumis seulement 2 fois à mon maître. Aussi, vous ai-je demandé de m'assister.

R. Isaac b. Naḥman apprit de R. Éléazar à distinguer quel sang est pur. Ignorait-il les sangs impurs ? Or, R. Isaac b. Naḥman n'a-t-il pas dit à R. Abdima de Hipa, à la vue d'une blessure, que la couleur de ce sang approche des menstrues ? En effet, après avoir appris à reconnaître les couleurs pures, il apprit aussi à distinguer les couleurs impures. Comme Isaac b. Jonathan

et Rab étaient assis, une femme vint les consulter sur un sang de couleur douteuse. Le premier lui dit : as-tu vu plus clair que cela? C'est inutile, répliqua R. Houna, car Rab dit : d'après le cas présenté devant toi, prononce-toi (en jugeant d'après ce que l'on voit). R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Simon b. Aba : des hottes pleines de questions (en grand nombre) étaient présentées à R. Ḥanina, et il résolvait chaque point qui lui était connu. Ainsi, au sujet de la question de juger des taches la nuit, [1] Rabbi après avoir une nuit condamné un cas comme impur, revint sur sa décision afin de se prononcer au jour, et le matin déclara le cas pur, en s'écriant : Combien sont justes les paroles de nos sages qui proclament de ne pas examiner les taches la nuit ! Puis il dit d'attendre encore jusqu'au soir ; il le revit donc la nuit et le déclara pur. Donc, dit-il, je ne me suis pas trompé d'abord, mais peu à peu la couleur a pâli (et voilà le motif de la pureté, non la nuit). Si une femme voit une tache de sang sur la couverture, le savant qu'elle consultera peut-il lui ajouter foi si elle dit avoir vu telle ou telle couleur? On la croit, dit R Aba au nom de R. Juda ou R. Helbo ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan. On a en effet enseigné qu'on la croit. Puisque cet examen suffit pour les taches, on aurait pu croire que l'on peut aussi s'en contenter pour l'appréciation des plaies par le cohen? C'est pourquoi il est dit (Lévit., XIII, 2) : *On l'apportera à Aron le pontife ou à l'un de ses fils les Cohanim* (l'ordre d'examen direct, non par ouï-dire, est formel).

CHAPITRE III [2]

1. La femme qui met au monde un morceau de chair informe sera déclarée impure si cette chair est accompagnée de sang ; à défaut de sang, la femme reste pure ; selon R. Juda, elle est en tous cas impure.

2. La femme qui met au monde une sorte de pelure, ou de cheveux, ou de terre, ou de reptiles rouges, devra jeter cet objet à l'eau (tiède) ; si l'objet se dissout (est organique), elle sera impure ; s'il ne se dissout pas, elle reste pure. La femme qui met au monde une sorte de poissons, ou de sauterelles, ou de reptiles, ou de vers, sera impure si la mise au monde est accompagnée de sang ; sinon la femme reste pure. La femme qui met au monde une sorte de quadrupède, animal sauvage, ou oiseau, soit pur, soit impur, observera les jours de pureté selon le nombre exigible pour un mâle si c'est un mâle, ou autant de temps que pour une fille si c'est une fille ; si le sexe n'est pas distinct, elle restera autant de temps qu'il faut pour une fille et pour un garçon (Lévitique, XII, 2 et 5). Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres docteurs, ce qui n'a pas forme humaine n'est pas un enfant.

3. Celle qui met au monde une masse pleine d'eau, ou pleine de sang, ou

1. V. tr. Sanhédrin, II, 3. 2. La Guemara de ce chap. ne contient que le développement casuistique de détails sur l'embryon, trop techniques pour être traduits. On y trouve de petits textes déjà traduits : 1° tr. Aboda Zara, II, 3, 1 autre, tr. Qiddouschin, I, 4.

pleine de couleurs, n'a pas à se préoccuper de la naissance; mais si l'objet mis au monde a une forme humaine, la femme devra observer le nombre de jours exigible pour un garçon et pour une fille.

4. Celle qui met au monde un fœtus comme une sandale, ou une délivre, devra observer la double période de jours exigible pour un garçon et pour une fille. Si l'on trouve une délivre dans une maison, la maison entière sera impure de ce fait; non que la délivre soit un enfant, mais il n'y a pas d'enfant sans délivre. R. Simon dit: l'enfant a pu se dissoudre avant la sortie de la délivre.

5. Une femme qui met au monde un enfant sans sexe (aux organes bouchées), ou un androgyne, devra observer le nombre de jours exigible pour un garçon et pour une fille. Elle observera le même temps si elle met au monde un enfant bouché et un garçon, ou un androgyne et un garçon; mais si elle met au monde un enfant sans sexe et une fille, ou un androgyne et une fille, elle n'aura besoin d'observer que la période exigible pour une fille (assez longue pour englober le tout).

6. Si le fœtus est sorti coupé ou renversé (présentation des pieds), il est considéré comme né s'il est sorti de plus de la moitié. Si le fœtus est sorti selon son habitude, il est considéré comme né aussitôt que la majeure partie de la tête est sortie; on entend par là le front sorti. Pour le fœtus au sexe inconnu, la femme observe la période de jours pour garçon et fille; et lorsqu'on ignore même si c'était un enfant, elle observera en outre la période des menstrues.

7. Avant 40 jours, aucun fœtus n'est formé [1]; au commencement du 41e jour, le fœtus mâle ou femelle est déjà formé, et la femme qui met au monde à ce moment doit observer les 2 périodes pour garçon et fille, outre celle des menstrues. Selon R. Ismaël [2], un garçon est formé le 41e jour, et une fille le 81e.

CHAPITRE IV

1. Les Samaritaines sont impures comme menstruées dès le berceau, et les Samaritains propagent de l'impureté à la couche la plus basse autant qu'à la plus élevée, parce qu'ils cohabitent avec des menstruées, et leurs femmes se retirent pour tout sang vu (sans discerner lequel est impur). On n'est pas passible d'un sacrifice pour être entré au Temple couvert de leurs vêtements, et l'on ne brûle pas l'oblation touchée par eux, car l'impureté dont ils sont toujours soupçonnés est douteuse.

2. Les Sadducéennes, qui se rattachent aux usages de leurs ancêtres, sont égales aux Samaritaines. Si elles se distinguent d'eux et observent formellement les usages des Israélites, on les considère de même.

1. Par suite, la femme n'a pas à s'en préoccuper. 2. En rapport avec la période biblique du Lévit., XII, 4-5. D'après la loi mosaïque concernant une gonorrhéenne (Lévitique, XV, 19), il y a une distinction à faire entre le cas où l'écoulement est déterminé par l'accouchement ou non.

3. Le sang vu par une païenne et l'écoulement sanguin pur d'une femme lépreuse restent purs, selon l'école de Schammaï ; d'après l'école de Hillel, il équivaut à la salive de cette femme (est impur), ou à son urine. Le sang d'une accouchée qui n'a pas encore pris le bain de purification, selon l'école de Schammaï, équivaut à sa salive ou à son urine (impure) ; selon l'école de Hillel, il rend impur soit humide, soit sec. Ils reconnaissent tous que si la femme accouche pendant qu'elle est atteinte d'un flux de gonorrhée, elle rend impur ce qui est humide ou sec.

4. Si une femme a des pertes accompagnées de douleurs avant l'accouchement, et s'il y a rémission de ces douleurs pendant 24 heures entières avant l'accouchement, on doit admettre que la perte ne venait pas de l'accouchement, quoique la perte n'ait pas cessé ; s'il n'y a pas de rémission de douleurs pendant 24 heures, les douleurs et la perte doivent être considérées comme déterminées par l'accouchement, quand même elles auraient commencé 40 ou 50 jours avant l'accouchement ; c'est l'opinion de R. Meir. R. Juda dit qu'on ne peut attribuer à l'accouchement que les douleurs et la perte qui arrivent le 9e mois ; R. Yossé et R. Simon réduisent le terme à 2 semaines.

5. 6. Si une femme a des douleurs avant que soit passé le 80e jour après la naissance de sa fille, tout sang qu'elle verra sera pur jusqu'à la naissance d'un enfant. R. Eliézer le déclare impur. On objecta à R. Eliézer : si traitant avec sévérité le sang vu pendant le repos, l'on est moins sévère pour le sang vu durant les douleurs ; à plus forte raison on devra l'être si l'on est peu sévère pour le sang vu pendant le repos. C'est bien assez, répliqua-t-il, que ce qui est déduit d'une règle soit égal au principe. Or, on l'a allégé (déclaré pur) d'après l'impureté du flux, mais l'impureté par menstrues subsiste.

7. Pendant les onze jours d'intervalle entre une période et l'autre, la femme est dans un état présumé pur. Si elle a omis de s'examiner, soit par mégarde, soit par violence, ou volontairement, elle reste pure. Mais si le moment de ses époques arrive et qu'elle néglige de regarder, elle est supposée impure. R. Meir dit : si elle se trouvait dans une cachette lorsque arrive le moment de ses époques et que, par suite, elle n'ait pas pu s'examiner, elle reste pure, car la peur est une cause d'arrêt du sang. Pendant les 7 jours qu'observent le gonorrhéen ou la gonorrhéenne, ou pendant le moment que la femme attend d'un jour à l'autre, la présomption est qu'ils sont impurs.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

CONCORDANCE DES VERSETS BIBLIQUES

LISTE DES NOMS PROPRES

[Les noms Aba, Abahou, Éléazar, Juda, Simon, Simon b. Lakisch, Yoḥanan, Yossé, Zeira, cités presque à chaque page, occuperaient, dans cette table, une place inutile : ils ont été supprimés].

NOTES ADDITIONNELLES

T. X, p. 251, Salomon... A corriger d'après la version de R. Israel Lévi dans *Revue des Études juives*, t. XVII, p. 64.

T. XI, p. 195 (avec renvoi au Tr. Schabboth, XIV, 4) : Il ne saurait être question là de R. Eléazar b. Dama, qui est compté parmi les dix martyrs, dit Benj. de Lonzano dans ses notes. Son éditeur, M. Buber (ibid., p. 329), observe qu'au passage parallèle du B., f. 27 *h*, on le nomme : « B. Dama, fils de la sœur de R. Ismael. »

Imprimerie de l'Ouest, A. NÉZAN, Mayenne.

